الشعر الجاهلي

وأثره في تفسير معاني القرآن الكريم

حتى نهاية القرن الثالث الهجري

تأليف

محمد محمد يوسف الطلاونة

عضو هيئة التدريس بكلية الآداب والتربية

جامعة قاريونس

منشورات

جامعة قاريونس

بنغازي

الشعر الجاهلي

وأثره في تفسير معاني القرآن الكريم

حتى نهاية القرن الثالث الهجري

تأليف

محمد محمد يوسف الجطلاوي

عضو هيئة التدريس ـ كلية الآداب والتربية

جامعة قاريونس

منشورات

جامعة قاريونس

بنغازي

الطبعة الأولى
1990

الشعر الجاهلي

وأثره في تفسير معاني القرآن الكريم

حتى نهاية القرن الثالث الهجري

إهداء

إلى والديَّ الكريمين .
الذين قدّما لي في المهد أثمن هديّة :
هديّة الإيمان مع الإكبار
والوفاء والبرّ .

إبنكما محمّد

شكر وتقدير

قبل أن أبدأ في كتابة هذا البحث، يقضي العرفان بالجميل ـ وفاء لأهل الفضل ـ أن أتقدم بجزيل شكري، وفائق تقديري، لأستاذي الفاضل، الدكتور مصطفى محمد أبو شعالة، الذي تفضل ـ مشكوراً ـ بالإشراف على هـذا البحث، فشملني برعايته، وأفدت من علمه ومكتبته، ولمست من مؤازرته وتشجيعه، ولقيت من عظيم إرشاده، وحسن توجيهه، حتى ظهر البحث على الصورة التي هو عليها.

وقد بذل الأستاذ أخلص الجهود فلم يبخل عليّ بأي شيء يعينني في إعداد هذا البحث. فجزاه الله خيراً كفاء ما لاقـى من عناء وقدّم من عطاء.

كما لا يفوتني أن أتقدم بخالص شكري، وعظيم امتناني، لكل من تكرّم بمدّ يد المساعدة، وقدّم لي أي نوع من أنواع المعونة، خدمة لهذا البحث، وأخص منهم بالذكر الفضلاء:

الأستاذ يوسف حسين بادي، والدكتور مفتاح السنوسي بلعم، والأستاذ الطاهر عمران، والدكتور عبد الحميد حماد.

الذين قسموا لي من وقتهم وعلمهم وأفدت من مكتباتهم، ولا أملك إلاّ أن أسأل الله عزّ وجلّ أن يجازيهم خير الجزاء، فهو خير مسئول وخير مجيب.

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبيّ العربي، الذي أنزل عليه القرآن «بلسان عربي مبين»، وعلى آله وصحابته السابقين إلى كل فضل، واللاحقون لهم فيه تبع.

وبعد:

فلا عجب أن تبذل جهود مضنية ـ قديماً وحديثاً ـ في سبيل خدمة الشعر الجاهلي، جمعاً ورواية وتدويناً وتحقيقاً ودراسة وتحليلاً ونقداً وتأريخاً، فهو يمثل المصدر المهم في معرفة تلك الحقبة الجاهليّة التي عاشها العرب قبل الإسلام. «وكان الشعر في الجاهلية ديوان علمهم، ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون»[1] فمضامين هذا الشعر تحكي أنماط حياتهم في شتى مناحيها الدينية والسياسية والأخلاقية والإجتماعية والإقتصادية، وموسيقاه وأوزانه يصوران رفعة أذواقهم، وصوره تنم عن رقة أحاسيسهم ومشاعرهم، وألفاظه وتراكيبه وأساليبه تمثل النموذج الأكمل لفصاحتهم وبيانهم. ذلك البيان الذي أعلوا من قدره، وأعزوا من أمره فخلعوا عليه من القداسة وأضفوا عليه من الإجلال والإكبار ما رفعه فوق أقدار آلهتهم وأصنامهم التي عبدوها من دون الله

(1) طبقات الشعراء: لابن سلّام الجمحي ص 34.

تعالى، حتى أننا «قد سمعنا بمن استخف منهم بأوثانهم، ولم نسمع قط بأحد منهم استخف ببيانهم»[1].

هذه هي مكانة الشعر في الجاهليّة.

ثم أشرقت شمس الإسلام، وأنزل الله تعالى على نبيّه محمد ﷺ القرآن العظيم. أفضل كلام وأعزه وأكرمه، بلسان عربي مبين، فأدرج اللسان العربي بهذا التنزيل في سجل الخلود، وظفر بكمال الشرف ودوام الحفظ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2]. وفي حفظ الذكر حفظ للغته. وحيث كانت علاقة الشعر الجاهلي بالقرآن الكريم علاقة وحدة اللغة، وعربية اللسان، فقد سمت مكانة هذا الشعر في الإسلام، وبرزت قيمته، لا لأنه كان علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، بل لأهمّيته فيما أجمع العلماء أنه من فروض الكفايات[3] من علوم القرآن، وهو تفسير القرآن الكريم، هذه الأهمية البالغة نبّه إليها وحضّ عليها السابقون من جلة الصحابة، وعلماؤهم، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أيّها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم»[4]. وقال عكرمة: «ما سمعت ابن عباس فسّر آية من كتاب الله عزّ وجلّ إلاّ نزع فيها بيتاً من الشعر، وكان يقول: إذا أعياكم تفسير آية من كتاب الله فاطلبوه في الشعر فإنه ديوان العرب»[5].

والسّير على هذا النهج القويم والعمل بهذا النصح الأمين في الإستعانة بالشعر لا سيّما الجاهلي منه في تفسير القرآن وفهم معانيه. كان من أسباب

---

(1) تقديم محمود شاكر، الظاهرة القرآنية: مالك بن نبي ص 47.

(2) الحجر: ي 9.

(3) الإتقان: للسيوطي جـ 2ص 175.

(4) كتاب الموافقات: للشاطبي جـ 2 ص 88.

(5) شرح ديوان الحماسة: للتبريزي جـ 1ص 3.

حركة جمع اللغة وتدوين الشعر التي قام بها فيما بعد العلماء الرواة لخدمة القرآن وفهم معانيه، وكان لها أعظم الأثر في تعاظم المنهج اللغوي في التفسير واستخدام الشعر لا سيما الجاهلي منه على أوسع نطاق في شرح الغريب ومعاني الأساليب في القرآن.

وخدمة للشعر الجاهلي في هذا الشأن جعلت موضوع هذا البحث «الشعر الجاهلي وأثره في تفسير معاني القرآن الكريم حتى نهاية القرن الثالث الهجري». لدراسة أثر هذا الشعر في فهم معاني القرآن في هذه الفترة، وإنما حدّدت الفترة بالثلاثة القرون الأولى، لأنني رأيت أنها الفترة التي كان مفهوم التفسير فيها يتناول أو يشمل كل دراسة قامت حول القرآن بخصوص معانيه وإن اختلفت عناوين مصنفاتها، سواء كانت هذه التفاسير رواية أو دراية، رغم انفصالها، حتى جاء أبو جعفر محمد بن جرير الطبري فجمع شتاتها، وضم روافدها في جدول واحد، سمّاه «جامع البيان عن تأويل آي القرآن». وبذلك أخذ التفسير طابعه المميز وشكله النهائي في آخر القرن الثالث. وقبل دخول القرن الرابع الذي شهد انفصال علوم البلاغة والإعجاز القرآني عن التفسير.

هذا، وإن أهم ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع:

أولاً : خدمة الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، باعتبارهما الأساس الذي انبنى عليه صرح الأدب العربي عامة، وقامت عليه الحضارة الإسلامية خاصة.

ثانياً : الشعر الجاهلي يعتبر الرصيد اللغوي، والمخزون الأدبي، الذي يمثل لغة العرب في جاهليتها، زمن صفاء السليقة، ونقاء القريحة، حيث كان العرب في جزيرتهم يعتزون بلغتهم ويفخرون ببيانهم في لغة لا يشينها دخيل ولا تفسدها لوثة العجمة، فشعر الجاهليين هو رمز فخارهم الحاكي لأخبارهم المسجل لآثارهم.

ثالثاً : إبراز فضيلة للشعر الجاهلي، لا يمكن إنكارها، أو الغض منها، ثم بيان صحة ما روي منه ـ محققاً ـ في كتب التفسير، وتأكيد أمانة وثقة وصدق رواته[1] من هؤلاء المفسرين، حيث إن منهم صحابة أجلاء، وقراء مشاهير فضلاء، ومحدثين عظماء، وهؤلاء حاشاهم ـ على حالهم هذه ـ أن يلبسوا الحق بالباطل أو يكتموا الحق وهم يعلمون.

رابعاً : شعوري بالإعتداد بالهويّة الثقافية الإسلامية، المنتمية إلى هذا الموروث الخالد بخلود الزمن.

خامساً : زكى هذه الدوافع جميعها أنني لم أعثر ـ فيما رأيت ـ على دراسة تناولته بالشكل الذي أردت، واستوفته على النحو الذي إليه قصدت. فعزمت على ما رأيت أنه حقيقي بالدراسة جدير بالبحث لعلّي أحقق فيه شيئاً مذكوراً. ووضعت منهج البحث في هذا الموضوع على النحو الآتي:

التمهيد «لغة الشعر الجاهلي» للبحث في: اللهجات العربية، لنتبين هل ما تذكره مصادر اللغة من هذه اللهجات موجود في لغة الشعر الجاهلي، أم أن له لغة فوق اللهجات هي أسمى وأرقى؟.. ثم البحث في: وحدة اللغة في الشعر الجاهلي: لنرى ما إذا كانت لغة الشعر الجاهلي واحدة أم متعددة، وهل نظم الشعراء الجاهليون أشعارهم في لغة واحدة أم لغات؟.. لنخلص من هذا التمهيد بمواصفات اللغة أو اللغات التي نظم فيها الشعر الجاهلي، الذي كان له ـ فيما بعد ـ أثر في تفسير القرآن الكريم.

---

(1) قال محمد بن سلام الجمحي: «حدثني يحيى بن سعيد القطان، قال: رواة الشعر أعقل من رواة الحديث، لأن رواة الحديث يروون مصنوعاً كثيراً، ورواة الشعر ساعة ينشدون المصنوع ينتقدونه، ويقولون: هذا مصنوع». ذيل الأمالي ص 105.

ثم قسّمت البحث إلى بابين، اعتماداً على العامل الزمني، وجعلت حركة جمع اللغة وتدوين الشعر التي قامت لخدمة القرآن وفهم معانيه حداً فاصلاً بين الفترتين، لما طرأ بعدها من تطور على حركة التفسير نتيجة نشأة العلوم وتطورها، فدرست في الباب الأول أثر الشعر الجاهلي في حركة التفسير في الفترة السابقة لجمع اللغة وتدوين الشعر، وهي المنحصرة في القرن الأول تقريباً، وقسّمت هذا الباب إلى ثلاثة فصول:

الأول : القرآن الكريم ولغة قريش. للوقوف على جلية الأمر في لغة القرآن، ولغة أي القبائل العربية هي، ومناقشة أهم الآراء في ذلك، ومن ثم الربط بينها وبين لغة الشعر الجاهلي، ومدى العلاقة بينهما حتى كان للشعر أثر في تفسير القرآن.

الثاني : خصّصته للحديث عن نشأة تفسير القرآن والحاجة إليه، وذلك للوقوف على مدى حاجة المسلمين إلى تفسير القرآن، والأسباب الكامنة وراء هذا الإحتياج، وكذلك دراسة مراحل التفسير الأولى وميزة كل مرحلة وموقف الشعر منها.

الثالث : تناولت فيه أثر الشعر الجاهلي في مراحل التفسير الأولى، من خلال ما وصل إلينا من آثار المفسرين في هذه المراحل ـ دارسة وتطبيقاً.

الباب الثاني، درست فيه: أثر الشعر الجاهلي في حركة التفسير في الفترة اللاحقة لحركة جمع اللغة وتدوين الشعر، وهي المنحصرة في القرنين الثاني والثالث تقريباً.

بدأت هذا الباب بتمهيد في حركة جمع اللغة وتدوين الشعر في خدمة القرآن وفهم معانيه، هذه الحركة التي جمعت شتات لغة العرب التي هي قاموس القرآن لفظاً ومعنى، فأثرت التفسير إثراء كبيراً، وكان لها عظيم الفضل في نشأة وتطور علوم قامت أساساً لخدمة النص القرآني ومعانيه.

أتبعت ذلك بتقديم مختصر تحت عنوان «سمات التفسير في هذه الفترة» للوقوف على اتجاهات التفسير، وعلى بعض ما ألف في المنهج اللغوي على المستويين «اللفظ الغريب» و«الأساليب» وأخذت خمسة كتب لنتبين منها ـ خلال فصول هذا الباب ـ أثر الشعر الجاهلي في التفسير، دراسة وتطبيقاً.

ثم جاء الفصل الأول كما تقتضي طبيعة الدراسة، في بيان معنى الكلمة المفردة وتفسير اللفظ الغريب في القرآن بالرجوع في ذلك إلى ما استعمله العرب فيه من المعاني وفهم مقاصدهم به ليتحدد بعد ذلك معنى هذا اللفظ الغريب في القرآن، لنتبين اعتماد المفسرين على الشعر الجاهلي في تحديد هذا المعنى.

ثم تناولت في الفصل الثاني دراسة المفسرين لأساليب القرآن وبيان معانيها على ضوء ما ورد مما يماثلها في الشعر الجاهلي.

وأخيراً ختمت البحث بكلمة موجزة أعرض فيها أهم النتائج والملاحظات التي توصلت إليها خلال مسيرة هذا البحث.

ولما كان موضوع البحث يتعلق بأثر الشعر الجاهلي في فهم معاني القرآن من حيث رجوع المفسرين في فهم غريب القرآن وأساليبه إلى شعر العرب في جاهليتهم، فقد ذهبت ـ تحقيقاً لهذه الجاهلية ـ إلى أن الجاهلي من الشعر من مات قائله قبل بعثة النبي ﷺ، حتى لا يتطرق إليه احتمال تأثره بالمفاهيم والمعاني الإسلامية.

ثم انتقيت من شواهد المفسرين من هذا الشعر «المحقق» منه، ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، فاستبعدت:

(1) ما لم نعثر له على نسبة محققة.

(2) ما نسب إلى أكثر من شاعر بعضهم غير جاهلي.

(3) ما لا يعقل أن يكون صحيح النسبة كالمنسوب إلى «تبّع» الذي يقال إنه عاش قبل القرن الرابع قبل الميلاد، وما نسب إلى هذيلة بنت بكر، في رثاء «عاد» قوم هود عليه السلام.

أما مصادري في هذا البحث، فهي كتب المعاني، وهي كتب التفسير التي اعتمدت المنهج اللغوي من نتاج هذه الفترة التي يتناولها البحث.

وهذه المصادر هي:

(1) مسائل ابن الأزرق لعبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما، وهي أبرز نتاج القرن الأول الهجري صورة، وأوفاها كثرة، وصاحبها أبو عذرة التفسير، ومؤسس هذا المنهج.

(2) مجاز القرآن، لأبي عبيدة، معمر بن المثنى، أقدم مصنف في غريب القرآن يصل إلينا. ويمثل القفزة المتطورة التي قفزها التفسير اللغوي بعد حركة جمع اللغة وتدوين الشعر.

(3) معاني القرآن. لأبي الحسن الأخفش الأوسط.

(4) معاني القرآن. لأبي زكريا الفراء.

وهما يليان «مجاز أبي عبيدة» فيما وصل إلينا، ويمثلان لوناً جديداً من التفسير اللغوي قوامه الدراسة النحوية والصرفية.

(5) تأويل مشكل القرآن. لابن قتيبة الدينوري، يمثل مرحلة متطورة، فقد خصصه مصنفه لدراسة الأساليب، وأفرد تفسير الغريب بكتاب يخصه، قسّم ابن قتيبة تأويل المشكل إلى أبواب حاول فيها جمع مسائل كل أسلوب تحت باب منها كما حاول وضع تعريفات لضبطها.

(6) جامع البيان عن تأويل آي القرآن. لأبي جعفر الطبري، يمثل مرحلة

النضج والكمال، جمع فيه أهم تفاسير من تقدمه فكان أوفى كتاب تفسير حوى ما تقدمه رواية ودراية فصار ملتقى اتجاهين وجدول رافدين.

ولما كانت دراستي تحليلية، تعتمد مقارنة ما ذهب إليه المفسرون في تفسير معاني غريب القرآن، ومعـاني أساليبـه، مستشهدين عليهـا بالشعـر الجاهلي، بما ذهب إليه في تفسير مواضع الشاهد من هذه الأشعار عند شرّاح الشعر الجاهلي، رجعت في ذلك إلى ما أمكنني الرجوع إليه من شروح هذا الشعر، في الدواوين، أو المجاميع الشعرية، أو كتب الإختيارات، أو كتب الأمالي، وأهم كتب معاجم اللغة.

وبعد:

أحمد الله عز وجل على ما هداني إليه من اختيار هذا الموضوع وأسأله ـ وهو أكرم مسئول ـ أن يوفقني في بحثه ودرسه، وأن يجعل هذا البحث خطوة تتلوها خطوات، في سبيل الكشف عن أثر الشعر القديم في تفسير معاني القرآن الكريم، وهذا الذي إياه أردت وإليه قصدت، وما توفيقي إلّا بالله، به ثقتي، وفيه رجائي، وعليه توكلي، وهو حسبي ونعم الوكيل.

محمد محمد يوسف الجطلاوي

التمهيد

لغة الشعر الجاهلي

بسم الله الرحمن الرحيم

اللّهجات العربية:

جاء في التاج «واللهجة جرس الكلام» [1]. قال الزمخشري: «هو فصيح اللَّهْجة»[2] «ويقال: فلان فصيح اللَّهْجة واللَّهَجة وهي لغته التي جبل عليها واعتادها ونشأ عليها»[3].

والعربية: هي اللغة التي جبل عليها الإنسان العربي، ونشأ عليها، واعتادها، وقد «كانت اللغة العربية لهجات عديدة تختلف باختلاف القبائل والبطون»[4].

وتتقارب وتتباعد بحسب الإشتراك في عوامل نشأة هذه اللّهجات وتطوّرها وتمايزها. فإن لعامل الوراثة والظروف الجغرافيّة، والحياة الإجتماعية، والصّراعات اللغويّة، نتيجة الهجرات أو الغزو الأثر كلّه، في تكوين هذه اللهجات وتعدّدها[5].

---

(1) تاج العروس: مادة «لهج».

(2) أساس البلاغة: «لهج».

(3) تاج العروس: «لهج».

(4) دائرة معارف القرن العشرين: مجلد 6ص 277.

(5) أنظر «في اللهجات العربية»: إبراهيم أنيس ص 21وما بعدها.
و«لهجات العرب»: أحمد تيمور: ص 7.

ويسمّي القدماء من علماء العربيّة هذه اللهجات لغات عند دراستها والكلام عليها. يقول ابن جنّي مثلاً: «باب اختلاف اللغات وكلّها حجّة»[1] يذكر فيه شيئاً عن اللهجات وأنه ليس بعضها أحق وأجدر بالقبول من بعض إلّا باتّساع الرّواية وقوة القياس فلك أن تتخيّر، أمّا رد لغة بأخرى فلا.

ويعقد باباً للتّداخل يسمّيه: «باب تركب اللغات»[2] يقول فيه: «إنهم قد قالوا: قَلَيْتُ الرّجل وَقَلِيتُه فمن قال: قَلَيْتُه، فإنه يقول: أَقْلِيهِ. ومن قال: قَلِيتُهُ. قال: أَقْلَاهُ. وكذلك من قال: سَلَوْتُهُ. قال: أَسْلُوهُ. ومن قال: سَلَيْتُهُ. قال: أَسْلَاهُ. ثم تلاقى أصحاب اللغتين فسمع هذا لغة هذا. وهذا لغة هذا فأخذ كل واحد منهما من صاحبه ما ضمّه إلى لغته. فتركبت هناك لغة ثالثة. كأنّ من يقول: سلا. أخذ مضارع من يقول: سَلِيَ فصار في لغته: سَلَا يَسْلَى»[3].

فورد في هذا النّص لفظ، اللغة، اللغات، مراداً به: اللهجة واللهجات.

و«روى أبو بكر الزبيدي الأندلسي في طبقات النحويين قال: قال ابن نوفل: سمعت أبي يقول لأبي عمرو ابن العلاء ـ توفي سنة 154 هـ: أخبرني عمّا وضعت ممّا سمّيت عربيّة. أيدخل فيه كلام العرب كلّه؟.

فقال: لا. فقلت: كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجّة؟ قال: أحمل على الأكثر وأسمّي ما خالفني لغات»[4].

(1) الخصائص: جـ 1ص 10.
(2) الخصائص: جـ 1 ص 376.
(3) الخصائص: جـ 376 w 1.
(4) تأريخ أداب العرب: للرافعي جـ 1ص 135.

أمّا في الإصطلاح الحديث فإن اللهجة «هي مجموعة من الصفات اللغويّة تنتمي إلى بيئة خاصّة ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة. وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضمّ عدّة لهجات لكل منها خصائصها. ولكنها تشترك جميعاً في مجموعة من الظواهر اللغويّة التي تيسّر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض وفهم ما قد يدور بينهم من حديث فهماً يتوقّف على قدر الرّابطة التي تربط بين هذه اللّهجات»[1]. وتلك البيئة الشّاملة التي تتألف من عدّة لهجات هي التي اصطلح على تسميتها باللّغة[2].

وقد ورد في القرآن الكريم إطلاق كلمة «اللّسان» على «اللغة» كما في قوله تعالى: ﴿لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[3].

وعلى هذا جرى استعمال قدماء علماء العربيّة. قال ابن منظور[4]: «وقوله عز وجلّ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[5] أي: بلغة قومه» وقال أيضاً: «وإن أردت باللّسان اللغة أنّثت. يقال: فلان يتكلّم بلسان قومه. قال اللحياني: اللّسان في الكلام يذكّر ويؤنّث. يقال: إن لسان الناس عليك لحسنة وحسن أي ثناؤهم»[6]. وكأن ابن خلدون يشير إلى علاقة الآليّة بين اللسان واللغة عندما قال: اعْلَمْ أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلّم عن مقصوده

(1) في اللهجات العربية: لإبراهيم أنيس ص 16.

(2) نفس المصدر السابق.

(3) الشعراء: ي 195.

(4) اللّسان: مادة «لسن».

(5) إبراهيم: ي 4.

(6) اللسان: مادة «لسن».

وتلك العبارة فعل لسانيّ فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان[1].

واللغة العربيّة إحدى اللغات السّاميّة التي كان يتكلّمها بنو سام[2]. وقد عثر على أربعة نقوش تمثّل أربع لهجات عربيّة قديمة هي: الثّموديّة. واللّحيانيّة. والصّفويّة. والنّبطيّة[3]. وهذه اللهجات الأربع لن نفيد منها في بحثنا.

أمّا الثلاث الأولى فلأنها تختلف فيما بينها كثيراً وتختلف أيضاً عن العربية الفصحى[4] وهي التي تسمى الفصحى الجاهليّة. وأمّا الرابعة وهي «النّبطيّة» فهي وإن ذكر شوقي ضيف أنّها وثيقة الصلة بالفصحى الجاهليّة حيث «لا تكاد تفترق عنها في أبواب الضّمير والفعل وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة والنّسبة والتّصغير وحروف الجرّ والعطف وكذلك الشّأن في التّذكير والتّأنيث للاسم والفعل»[5] وعدّد من أوجه الإتفاق كثيراً إلاّ أن الاختلاف أكثر ولهذا قال عنها جواد علي: «فإنها وإن كانت قد كتبت بعربيّة قريبة من العربيّة المحضة إلاّ أنّها تمثل في الواقع لهجة من اللّهجات العربيّة الشّماليّة متأثّرة بالأرميّة «النبطيّة» ولذلك لا أستطيع اعتبارها نصوصاً من نصوص العربيّة

(1) مقدمة ابن خلدون، ص 546.

(2) دائرة معارف القرن العشرين: مجلد 6 ص 276. والمفصّل في تأريخ العرب قبل الإسلام جـ 8 ص 525وما بعدها.

(3) شوقي ضيف: «العصر الجاهلي» ص 111.

(4) أنظر هامش «الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية»: جرجي زيدان ص 51 / 52.

(5) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 116.

الفصحى الخالصة. . ولهذا لم نتمكّن من استنباط شيء مهمّ منها يفيدنا في تعيين صرف ونحو العربيّة الفصحى أو هذه العربيّة التي دوّنت بها»[1].

ثم هذه اللّغة العربيّة الفصحى التي أخذت شكلها النهائيّ بالغة حدّ النضج والاستواء حتى صارت لغة الأدب عامّة في العصر الجاهلي. وهذه اللهجات التي كانت ـ رغم ذلك ـ تتميّز بها بعض القبائل والبطون العربيّة والتي تمثل مادّة أوليّة لهذه اللغة المنتقاة التي وصلت إلى حدّ الكمال باتخاذها الشكل النهائيّ المتكامل بعد أدوار من التّهذيب[2] والتنقية والاختيار من بين لغات ولهجات القبائل والبطون المختلفة. فهي بمثابة الدّرجات في سلّم التطوّر كما قال الرافعي: «وعندنا أن لغات القبائل في اختلافها إنّما هي درجات تأريخية في سلّم النشوء والارتقاء يستقري فيها سير التأريخ اللّغوي من طبقة إلى طبقة لأن هذه اللغات جرت من أول عهدها على اندماج النّوع الأدنى في النّوع الأرقى واستمرّ ذلك بين العرب»[3]. ثم قال: «فكلّما انتشرت لغة أو لغات لقوم دون قوم تعاورها كلّ. وبهذا جعلت القبائل تدرج في سبيل الوحدة اللغويّة العامّة التي تقضي بها سنّة الحياة»[4].

وبعد أن قدّر لهذه اللغة الموحّدة الفصحى أن تسود كلغة أدب عامّة بعد أن استوت في شكلها النّهائيّ بشهادة نصوص الشّعر الجاهليّ التي يرجع أقدمها

---

(1) المفصّل في تأريخ العرب قبل الإسلام: جـ 8ص 540.

(2)دائرةمعارف القرن العشرين: جـ 6ص 281وما بعدها.

وشوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 117.

(3) تأريخ آداب العرب جـ 1ص 135.

(4) نفس المصدر السابق.

إلى أواخر القرن الخامس للميلاد[1]. انتهى تتويجها بنزول القرآن الكريم بها.

ورغم ذلك ظلّت لهجات كثيرة مختلفة عند كثير من القبائل والبطون تميّزت بها واستمرّت معها تفيد منها وتنمي رصيدها اللغوي. وتلك اللهجات التي يسمّيها بعضهم[2] «لهجات جاهليّة» هي المقصودة في هذا التّمهيد.

لقد لقي جمع وتدوين هذه اللهجات ـ أو اللغات كما يسميها الأقدمون ـ عناية فائقة واهتماماً بالغاً تمثّل في هذا العمل المضني والجهد الدؤوب الذي بذله الأسلاف في حفظهم للغة وقيامهم بجمعها وروايتها وتدوينها يشهد بذلك ما نراه ونقرؤه عن آثارهم من كتب المعاجم وغريب اللّغة والنّوادر والشّوارد وما دوّن في مجالسهم وأماليّهم من ثروة لغويّة ومفردات لفظيّة قدّرها أحد العلماء من خلال هذا الموروث بـ(12305052) [3] اثنى عشر مليوناً وثلاثمائة وخمسة آلاف واثنتين وخمسين كلمة. وسواء صح هذا التقدير أم لم يصح. فإن جهود السابقين في هذا المضمار فاقت كل حدّ وتجاوزت كل تقدير لا سيّما في اللّهجات التي وردت في القرآن الكريم. ثم اتّسع هذا الجهد ليشمل ما أمكن من لغات العرب ولهجاتهم. وبحسب عموم التناول وخصوصه يمكن أن نقسّم المصنّفين ومصنّفاتهم في هذا المجال بشكل عام إلى الآتي:

ما ألف تحت عنوان: لغات القرآن.

لغات القرآن لهشام بن محمد بن السائب الكلبي[4] (206 هـ). ولغات

---

(1) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 120.
(2) نفس المصدر السابق، ص 121.
(3) المفصّل في تأريخ العرب قبل الإسلام جـ 8ص 535.
(4) الفهرست ص 141.

القرآن لأبي زكريا الفراء[1] (207 هـ). ولغات القرآن للهيثم بن عديّ(207 هـ)[2]. ولغات القرآن لأبي زيد الأنصاري[3] (215 هـ). ولغات القرآن للأصمعي[4] (216 هـ). ولغات القرآن لمحمد بن يحيى القطيعي[5] (253 هـ). ولغات القرآن لابن دريد[6] (321 هـ).

ما ألّف تحت عنوان: كتاب اللّغات.

كتاب اللّغات ليونس بن حبيب[7] (182 هـ). كتاب اللّغات للفراء(207 هـ)[8]. كتاب اللّغات لأبي عبيدة[9] (210 هـ). كتاب اللّغات لأبي زيد الأنصاري[10] (215 هـ). كتاب اللّغات للأصمعي[11] (216 هـ). كتاب اللّغات لأبي بكر بن دريد[12] (321 هـ). كتاب اللّغات لعبد الله بن جعفر «دومي»[13].

---

(1) الفهرست ص 100.

(2) الفهرس ص 53.

(3) الفهرست ص 53.

(4) الفهرس ص 53.

(5) الفهرست ص 53.

(6) الفهرست ص 53.

(7) الفهرست ص 63.

(8) بغية الوعاة جـ 2ص 333ـ الفهرست ص 100 ـ المزهر جـ 1ص 96.

(9) الفهرست ص 80 ـ المزهر جـ 1ص 96.

(10) بغية الوعاة جـ 1 ص 582 ـ المزهر جـ 1 ص 96.

(11) بغية الوعاة جـ 2 ص 113 ـ الفهرست ص 82.

(12) الفهرست ص 92.

(13) هكذا سمّاه صاحب الفهرست وذكر أنه قريب العهد. أمّا في معجم الأدباء فهو: عمر بن جعفر بن محمد الزّعفراني. أبو القاسم. لم يذكر له تأريخ وفاة وإنّما ذكر أنه معاصر لابن إسحاق النديم.

و«دومي» أحد أعيان الأدب المخصّصين بمعرفة علم الشعر من القوافي والعروض وغير ذلك. أنظر الفهرست ص 124 ـ معجم الأدباء: للحموي جـ 16 ص 59 ـ بغية الوعاة جـ 2 ص 217.

ويقرب من هذا العنوان: كتاب في غريب كلام العرب ولغاتها على عدد حروف الهجاء الثمانية والعشرين. لعليّ بن الحسن الهنّائي[1] (ق 4 هـ تقريباً). و«كتاب السّبب في حصر لغات العرب» لحسين بن مهذّب المصريّ اللغويّ[2].

ما ألّف تحت عنوان: كتاب النـوادر.

كتاب النوادر للقاسم بن معن[3] (175 هـ). كتاب النوادر ليونس بن حبيب (182 هـ). ويذكر له ابن النّديم[4]: النوادر الكبير والنوادر الصّغير. كتاب النوادر للكسائي[5] ويذكر له ابن النّديم[6]: كتاب النوادر الكبير والنوادر الأوسط والنّوادر الصّغير.

كتاب النّوادر لأبي شبل العقيلي[7] (193 هـ). كتاب النّوادر ليحيى بن المبارك اليزيدي[8] (202 هـ). كتاب النّوادر لأبي عمرو الشّيباني[9] (206 هـ). كتاب النوادر لمحمد بن المستنير «قطرب»[10] (206 هـ). كتاب النّوادر لأبي

---

(1) الفهرست ص 124 ـ ذكر كحالة أنه كان حيّاً عام 307 هـ.
معجم المؤلفين جـ 7 ص 71.
(2) بغية الوعاة جـ 1 ص 540.
(3) بغية الوعاة جـ 2 ص 263.
(4) الفهرست ص 63.
(5) مقدمة تهذيب اللغة: للأزهري جـ 1 ص 16.
(6) الفهرست ص 98.
(7) الفهرست ص 68.
(8) بغية الوعاة جـ 2 ص 340 ـ ومقدمة تهذيب اللغة: للأزهري جـ 1 ص 17.
(9) المزهر جـ 1 ص 96 ـ والفهرست ص 101 ـ مقدمة تهذيب اللغة جـ 1 ص 13.
(10) الفهرست ص 78 ـ بغية الوعاة جـ 1 ص 243.

عبيدة[1] (210 هـ). كتاب النّوادر لأبي زياد الكلابي[2] (215 هـ). كتاب النّوادر لأبي زيد الأنصاري[3] (215 هـ). كتاب النّوادر لسعيد بن مسعدة الأخفش[4] (215 هـ). كتاب النّوادر للأصمعي[5] (216 هـ). ويذكر له السّيوطي[6] كتاباً آخر هو «نوادر الأعراب». كتاب النّوادر لابن السّكّيت[7] (244 هـ). كتاب النّوادر للّحياني[8] (ق 3 هـ). ويقرب من هذا «الشّوارد في اللغات» للحسن بن محمد العدوي: أبو الفضائل الصّغاني[9] (605 هـ).

كما صنّف في لغات قوم مخصوصين كثيرون مثل: عزير بن الفضل بن فضالة الهذلي المعروف بابن الأشعث النحوي الذي صنّف كتاب «لغات هذيل»[10]. وصنّف ابن الأعرابي[11] (231 هـ) «نوادر بني فقعس».

وسرد هذه الكتب والمصنفات وهي كثيرة لا حصر لها يخرج بنا عن المقصود ولا يستوفيها لأنه كما قال السّيوطي[12]: «وألّف أتباع الخليل وأتباع أتباعه وهلم جرّا كتباً شتّى في اللغة ما بين مطوّل ومختصر وعام في أنواع اللغة

---

(1) مقدمة تهذيب اللغة: للأزهري جـ 1 ص 32.
(2) الفهرست ص 67.
(3) مقدمة تهذيب اللغة: للأزهري جـ 1 ص 12 ـ والمزهر: للسيوطي جـ 1 ص 96.
(4) مقدمة تهذيب اللغة ص 33.
(5) الفهرست ص 82 ـ مقدمة التهذيب جـ 1 ص 32.
(6) بغية الوعاة جـ 2 ص 113.
(7) الفهرست ص 108 ـ مقدمة تهذيب اللغة: للأزهري ص 32.
(8) الفهرست ص 72 ـ ومقدمة تهذيب اللغة: جـ 1 ص 33.
(9) بغية الوعاة جـ 1 ص 519 / 520.
(10) بغية الوعاة جـ 2 ص 137.
(11) الفهرست ص 103.
(12) المزهر جـ 1 ص 96 / 97.

وخاصّ بنوع منها. . وغير ذلك مما لا يحصى». ومهما يكن من أمر كثرة هذه الكتب والمصنّفات فإنّنا لم نجد فيها كتاباً واحداً خصّص للبحث في هذه اللّهجات وجمع شتاتها بدقّة ونسبتها إلى أصحابها بالضّبط. كما يقول إبراهيم أنيس[1]: «ولسنا نعلم مؤلّفاً من علماء العرب على وفرتهم واهتمامهم بكل دقائق الدراسة اللغويّة قد عني باللّهجات العربية عناية خاصة فأفرد لها كتاباً مستقلاً» ثم يضيف: «وكل ما نعلمه عن تلك اللّهجات من روايات الأقدمين لا يعدو أن يكون مجرّد إشارات مبعثرة هنا وهناك تضمّنتها كتب التأريخ والأدب».

---

(1) في اللّهجات العربيّة ص 47.

مرة اختلاف لغات العرب

يرجع اختلاف لغات العرب أو لهجاتهم كما يراه أحمد بن فارس[1] إلى:
اختلاف في الحركات نحو: نَستعين ونِستعين. اختلاف في الحركة والسّكون نحو قول الشّاعر:

وَمَـنْ يَتَّـقْ فَـإِنَّ الله مَـعْـهُ ... وَرِزْقُ الله مُـؤْتَـابٌ وَغَـادِ

اختلاف في الأبدال. نحو قول الشاعر:

أُوَلاَ لِكَ قَوْمِي لَمْ يَكُونُوا أُشَابَةً ... وَهَلْ يَعِظُ الضِّلِّيلَ إِلاَّ أُولاَلِكَا

ونحو: أن. عن.

اختلاف في الهمزة والتّليين: نحو: مُسْتَهْزِؤُنَ، وَمُسْتَهْزُونَ.

اختلاف في التقديم والتأخير نحو: صاعقة، صاقعة.

اختلاف في الحذف والإثبات نحو: اسْتَحْيَيْتُ، واسْتَحَيْتُ.

اختلاف في الحرف الصحيح يبدل حرفاً معتلّا نحو: أَمَّا زَيْدٌ، أَيْمَا زَيْدٌ.

اختـلاف في الإمالـة والتّفخيم نحـو: قضى ورقى ـ فبعضهم يفخّم وبعضهم يميل.

اختلاف في الحرف الساكن يستقبله مثله فمنهم من يكسر الأوّل ومنهم من يضمّ نحو: اشْتَرَوُ الضَّلاَلَةَ ـ اشْتَرَوِ الضَّلاَلَةَ.

---

(1) الصّاحبي ص 19 / 20 / 21 / 22.

اختلاف في التّذكير والتّأنيث نحو: هذه النّخيل ـ وهذا النّخيل.

اختلاف في الإدغام نحو: مُهْتَدُونَ، ومُهَدُّونَ.

اختلاف في الإعراب نحو: ما زيد قائماً ـ ما زيد قائم. ونحو: «إِنَّ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ»[1] لغة بني الحارث بن كعب[2]. وعليه قول الشّاعر:

تَـزَوَّدَ مِنَّا بَيْنَ أُذْنَـاهُ ضَـرْبَـةً   دَعَتْهُ إِلَى هَابِي التُّرَابِ عَقِيمِ

اختلاف في صورة الجمع نحو: أَسْرَى، وأُسَارَى.

اختلاف في التحقيق والاختلاس نحو: يَأْمُرُكُمْ وَيَأْمُرْكُمْ. و ـ عُفِيَ لَهُ ـ و ـ عُفْيَ لَهُ.

اختلاف في الوقف على هاء التأنيث نحو: هذه أُمَّةٌ ـ و ـ هذه أُمَّتْ.

اختلاف في الزّيادة نحو: أَنْظُرُ ـ و ـ أَنْظُورُ.

قال الشّاعر:

اللهُ يَعْلَمُ أَنَّـا فِـي تَلَفُّتِنَـا   يَوْمَ الْفِرَاقِ ـ إِلَى جِيرَانِنَا ـ صُورُ
وَأَنَّنِي حَيْثُ مَا يَثْنِي الْهَوَىٰ بَصَرِي   مِنْ حَيْثُ مَا سَلَكُوا ـ أَدْنُوا فَأَنْظُورُ

اختلاف في التّضادّ نحو: قول «حمير» للقائم: ثُبْ أي: أقعد.

واختلفت الطرق في تمييز هذه اللّهجات وتقسيمها باعتبارات مختلفة وإن كنت أرى أن أمثلهم طريقة هو مصطفى صادق الرافعي ـ رغم أنه لم يأت بجديد سوى التّقسيم الظاهري ـ وإلا فهو لم يخرج ـ في محتوى هذه الأقسام ـ عما

(1) طه: ي 63.

(2) الصّاحبي ص 20.

جاء به أحمد بن فارس[1]، ويذكر الرافعيّ[2] أنه فلّى كتب العربيّة والأدب لاستخلاص اللّهجات العربية منها ورأى أن يقسم الاختلافات التي جمعها إلى خمسة أقسام هي:

1 ـ لغات منسوبة ملقّبة.

2 ـ لغات منسوبة غير ملقّبة تجري في إبدال الحروف.

3 ـ لغات من ذلك في تغيير الحركات.

4 ـ لغات غير منسوبة ولا ملقّبة.

5 ـ لغة أو لثغة في منطق العرب.

ونقتصر في الكلام على القسم الأول منها وما يجري مجراه لأنّه هو الذي يقع بتمامه ضمن ما يستقبح من اللّهجات ـ وهذه اللّهجات هي:

أ ـ الكشكشة: نسبت إلى (تميم وربيعة)[3] ـ وائل بن بكر[4] وأسد[5] ـ وهي أنهم يبدلون الكاف شيناً فيقولون: «عليش» بمعنى «عليك» وينشدون:

فَعَيْنَاشِ عَيْنَاهَا وَجِيدُشِ جِيدُهَا وَلَوْنُشِ إلَّا أَنَّها غَيْرُ عَاطِلِ

ب ـ الكسكسة: نسبت إلى: تميم[6] وأسد[7] وربيعة[8] وهوازن[9]

(1) أنظر القول في اختلاف لغات العرب: كتاب الصّاحبي ص 19وما بعدها.

(2) تأريخ آداب العرب جـ 1 ص 140.

(3) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 121.

(4) اللّهجات العربية في التراث: للجندي جـ 1 ص 359.

(5) الصّاحبي ص 24.

(6) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 121.

(7) الصّاحبي ص 24 ـ وشوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 121.

(8) المزهر: للسيوطي جـ 1 ص 221 ـ وضيف: العصر الجاهلي ص 121.

(9) لسان العرب مادة «كسس».

ومضر[1] وبكر بن وائل[2] ـ وهي أنهم يزيدون بعد كاف المؤنّث سيناً فيقولون: «أَعْطَيْتُكِسْ» و«مِنْكِسْ». وهذا في الوقف دون الوصل.

جـ ـ الشّنشنة: نسبت إلى: اليمن[3] ـ وهي أنهم يجعلون الكاف شيناً مطلقاً. يقولون: لَبَّيْشَ اللَّهُمَّ لَبَّيْشَ. أي لبّيك.

د ـ العنعنة: نسبت إلى تميم[4] وقيس[5] وأسد[6]. وهي: أنّهم يقلبون الهمزة في بعض كلامهم عيناً. قال ذو الرّمّة:

أَعَنْ تَرَسَّمْتَ مِنْ خَرْقَاءَ مَنْزِلَةً   مَّاءُ الصَّبَابَةِ مِنْ عَيْنَيْكَ مَسْجُومُ

أراد: أن ـ فجعل مكان الهمزة عيناً.

هـ ـ الفحفحة: ونسبت إلى: هذيل[7] وثقيف[8]. وهي: أنّهم يَجْعَلُونَ الحاء عيناً فيقولون في «حَتَّى حِينٍ» «عَتَّى عِينٍ».

و ـ الوتم: نسبت إلى: حمير[9] وقضاعة[10] واليمن[11]. وهي أنهم يجعلون السين تاء يقول علباء بن أرقم:

---

(1) المزهر جـ 1 ص 221.

(2) خزانة الأدب: للبغدادي جـ 4 ص 595 دار صادر.
واللهجات العربية في التراث جـ 1 ص 363 / 364.

(3) المزهر جـ 1 ص 222.

(4) الصّاحبي ص 24 ـ والمزهر جـ 1 ص 221.

(5) المزهر جـ 1 ص 221.

(6) لسان العرب مادة «عنن».

(7) المزهر جـ 1 ص 222.

(8) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 122.

(9) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 123.

(10) اللهجات العربية في التراث جـ 1 ص 384.

(11) المزهر جـ 1 ص —222

يَـا قَبَّـحَ اللهُ بَنِي السِّعْـلَاتِ عَمْرَو بْنَ يَرْبُوعٍ شِرَارَ النَّاتِ
لَـيْسُـــوا أَعِـفَّـــاءَ وَلَا أَكْيَـاتِ

أي: شرار الناس ـ ولا أكياس.

ز ـ الاستنطاء: نسبت إلى: (اليمن والعرب العاربة)[1] و(سعد بن بكر وهذيل والأزد وقيس والأنصار)[2]. وهي أنهم يجعلون العين الساكنة نوناً إذا جاورت الطّاء فيقولون في «أعطى»: أنطى.

ح ـ الوهم: نسبت إلى: كلب[3]. وهي أنهم يكسرون الهاء في ضمير الغائبين وإن لم يكن قبلها ياء ولا كسرة فيقولون: منهِم، وعنهِم، وبينهِم.

ط ـ الوكم: نسبت إلى: ربيعة[4]. وقوم من كلب[5]. وهي أنهم يكسرون الكاف في ضمير المخاطبين إذا سبقته ياء أو كسرة فيقولون: عليكِم وبكِم بكسر الكاف فيهما.

ي ـ التّلتلة: نسبت إلى: تميم[6] وبهراء[7] وقضاعة[8] وقريش[9]. وهي أنهم يكسرون أوّل الفعل المضارع فيقولون: نِعلمُ ونِستعينُ. قال ابن منظور[10]: «وتلتلة بهراء كسرهم تاء ـ تفعلون ـ يقولون: تِعلمون

(1) لسان العرب مادة «نطا».

(2) المزهر جـ 1 ص 222 ـ وشوقي ضيف: العصر الجاهاي: ص 123.

(3) المزهر جـ 1 ص 222 ـ وتأريخ آداب العرب: للرافعي جـ 1 ص 140.

(4) المزهر جـ 1 ص 222 ـ تأريخ آداب العرب للرافعي جـ 1 ص 140.

(5) المزهر جـ 1 ص 222.

(6) البحر المحيط جـ 5 ص 285.

(7) تاج العروس مادة «تلل».

(8) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 123.

(9) البحر المحيط جـ 2 ص 499.

(10) لسان العرب مادة «تلل».

وتشهدون ونحوه».

ك - العجعجة: نسبت إلى: (بعض اليمن)[1]، وتميم[2]، وبني سعد[3] وحنظلة[4] وقضاعة[5] و«طي وبني دبير من بني أسد»[6]. وفقيم[7]. وهي أنهم يجعلون الياء المشدّدة جيماً. يقولون: «تميمج» في «تميمي». قال الراجز[8]:

خَالِي لُقَيْطٌ وأَبُو عَلِجِّ ... الْمُطْعِمَانِ اللَّحْمَ بِالْعَشِجِّ
وَبِالْغَدَاةِ ـ كِسَرَ الْبَرْنِجِّ[9] ... يُقْلَعُ بِالْوَدِّ[10] وَبِالصِّيصِجِّ[11]

ل - الطّمطمانيّة: نسبت إلى (دوس والأزد)[12]. وطيي[13] واليمن[14] وحمير[15]. وهي أنهم يبدلون لام التّعريف ميماً يقولون: امْصيام، وامْبرّ، في الصّيام والبرّ.

---

(1) النوادر في اللغة: لأبي زيد الأنصاري ص 164. دار الكتاب العربي.
(2) الصّاحبي ص 24.
(3) لسان العرب مادة «شجر».
(4) شوقي ضيف ص 123.
(5) المزهر جـ 1 ص 222.
(6) اللّهجات العربية في التراث جـ 1 ص 375.
(7) أمالي القالي جـ 2 ص 77.
(8) تاج العروس مادة «عجج».
(9) البرني: ضرب من التمر.
(10) الودّ بالفتح: الوتد.
(11) الصّيصة: قرن البقرة أو الوتد الذي يقلع به التّمر.
(12) اللّهجات العربية في التراث جـ 1 ص 398.
(13) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 123.
(14) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 123.
(15) لسان العرب مادة «طمم» ـ والمزهر جـ 1 ص 223.

م ـ اللّخلخانيّة: نسبت إلى الشّحر[1] وعمان[2]. وهي أنهم يقولون في «ما شاء الله»: «مشا الله». قال البغدادي[3] «واللّخلخانيّة»: العجمة في المنطق. يقال: رجل لخلخانيّ: إذا كان لا يفصح» قال صاحب اللّسان[4]: «وقيل منسوب إلى لخلخان وهي قبيلة وقيل موضع».

ن ـ الغمغمة: نسبت إلى: قضاعة[5] وقريش[6]. وهي: أن لا يبين الكلام. جاء في اللّسان[7]: «والغمغمة والتغمغم الكلام الذي لا يبين.. وفي صفة قريش ليس فيهم غمغمة قضاعة».

وبعد، فهذه بعض اللّهجات المذمومة بل القبيحة وشديدة القبح. وهذا قليل من كثير ولو استرسلنا في تعدادها وبيانها لما استطعنا حصرها وضبطها وذلك لشدّة اضطرابها والخلط في نسبتها وفي تعريفاتها. ولكن فيما ذكرناه كفاية لاستخلاص الميزات التي أردناها والمرامي التي قصدناها وهي الوصول إلى نتائج ثابتة ودقيقة ومعطيات أساسيّة ووثيقة في التمهيد لهذا البحث، وهي: ـ

أولاً : أن هذه اللّهجات ينقصها الضّبط في التعريف ووضع الضّابط الصّحيح. فمثلاً في «الكسكسة» يقول ابن منظور[8]: «وكسكسة هوازن: هو أن يزيدوا بعد كاف «المؤنّث» سيناً. فيقولوا أَعْطَيتُكِسْ

---

(1) المزهر جـ 1 ص 223.

(2) المزهر جـ 1 ص 223.

(3) خزانة الأدب جـ 4 ص 596. دار صادر.

(4) مادة «لخخ».

(5) لسان العرب مادة «غمم».

(6) تاج العروس مادة «غمم».

(7) مادة «غمم».

(8) لسان العرب مادة «كسس».

ومِنْكِسْ، وهذا في الوقف دون الوصل». بينما يقول السيوطي[1] : «الكسكسة: وهي في ربيعة ومضر يجعلون بعد الكاف أو مكانها في «المذكّر» سيناً». وقال الزّمخشري[2] : «والكسكسة في بكر وهي إلحاقهم بكاف المؤنّث سيناً».

فنحن هنا أمام ثلاثة ضوابط «للكسكسة». الأوّل يزيد السّين بعد كاف المؤنّث وفي الوقف خاصة. والثّاني يزيد بعد الكاف ـ أو مكانها ـ سيناً وفي المذكّر لا في المؤنّث. أمّا الثالث فيزيد السّين بعد كاف «المؤنّث» ولا يقيّد بالوقف ولا يذكر زيادة مكان الكاف. ثم إن بعضهم[3] عرّف «الكشكشة» بقوله: «والكشكشة لغة لربيعة وفي الصّحاح لبني أسد: يجعلون «الشين مكان الكاف وذلك في المؤنّث خاصة.. ومنهم من يزيد الشّين بعد الكاف فيقول عليكش وإليكش وبكش وذلك في الوقف خاصّة»[4].

وعرّف بعض[5] الشنشنة فقال: «الشنشنة في لغة اليمن تجعل الكاف شيناً مطلقاً كلبيّش اللهمّ لبّيش أي لبّيك»[6]. فتعريف الشنشنة أعم من تعريف الكشكشة. ولكن ماذا قال ابن منظور عند قول بعضهم ينشد[7] :

(1) المزهر جـ 1 ص 221.
(2) المفصّل: للزمخشري: ص 333.
(3) هو ابن منظور.
(4) لسان العرب مادة «كشش».
(5) هو جلال الدّين السّيوطي.
(6) المزهر جـ 1 ص 222.
(7) لسان العرب مادة «كشش».

عَلَيَّ فِيمَــا أَبْتَغِي أَبْـغِيشِ بَيْضَاءَ تُرْضِينِي وَلَا تُرْضِيشِ
وَتَــطَّبِّي[1] وُدَّ بَنِي أَبِـيشِ إِذَا دَنَــوْتِ جَـعَلَتْ تُـنْئِيشِ
وَإِنْ نَــأَيْتِ جَعَلَتْ تُـدْنِيشِ وَإِنْ تَكَلَّمْتِ حَثَتْ فِي فِيشِ
حَتَّى تَنِقِّي كَنَقِيــقِ الــدِّيــشِ

أراد الشاعر: أبغيك ـ ترضيك ـ أبيك ـ تنئيك ـ تدنيك ـ فيك ـ الدّيك. فماذا قال ابن منظور في كاف «الدّيك» وهو لم يكن كاف خطاب مذكّر ولا مؤنّث؟ قال: «وشبّه كاف الدّيك لكسرتها بكاف المؤنّث» ـ لأنّه أتى به من شواهد الكشكشة. وماذا عليه لو جعل الشاهد بتمامه للشّنشنة، حتّى يسلم كاف الدّيك من التبرير؟.

وهل هذا إلّا للخلط في التّعريفات وعدم الدّقة فيها؟.

ثانياً : إن في نسبة هذه اللّهجات إلى أربابها خلطاً كبيراً واضطراباً شديداً. وخير شاهد على ذلك هذه المقارنة بين نصّين مرويّين عن قائل واحد هو أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (291 هـ) الأوّل وارد في كتاب «سر صناعة الأعراب»[2] وهو: «أخبرني أبو بكر محمد بن الحسن قراءة عليه عن أبي العبّاس أحمد بن يحيى أحسبه أنا عن الأصمعي قال: ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم وتلتلة بهراء وكشكشة ربيعة وكسكسة هوازن وتضجّع قيس وعجرفيّة ضبّة». والثاني ورد في «المزهر»[3] وهو: «وقال ثعلب في أماليّه: ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم وتلتلة بهراء وكسكسة ربيعة وكشكشة هوازن وتضجّع قريش وعجرفيّة ضبّة». فنلاحظ اتفاق

(1) تطّبي: تستدعي وتستميل.
(2) لأبي الفتح بن جنّي جـ 1 ص 234.
(3) للسّيوطي جـ 1 ص 211.

النّسبة في ثلاث من ست لهجات هي: العنعنة والتلتلة والعجرفيّة إلى - على التوالي -: تميم - بهراء - ضبّة. ثم يقع الخلط والاختلاف. فالكسكسة ينسبها الأوّل إلى هوازن، بينما ينسبها الثاني إلى ربيعة. والكشكشة ينسبها الأوّل إلى ربيعة. بينما ينسبها الثاني إلى هوازن. والتّضجّع: ينسبه الأوّل إلى قيس بينما ينسبه الثاني إلى قريش.

وشاهد آخر نقيمه بالمقارنة بين نصّين لحديث معاوية بن أبي سفيان. الأوّل الوارد في كتاب «الكامل» للمبرّد (285 هـ). يقول فيه[1]: «وحدّثني من لا أحصي من أصحابنا عن الأصمعي عن شعبة عن قتادة قال: معاوية يوماً: من أفصح الناس؟فقام رجل من السمّاط فقال: قوم تباعدوا عن فراتيّة العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسروا عن كسكسة بكر ليس فيهم غمغمة قضاعة ولا طمطمانيّة حمير فقال له معاوية من أولئك؟ فقال: قومي يا أمير المؤمنين. فقال له معاوية: من أنت؟ قال: أنا رجل من جرم».

والنص الثاني الوارد في العقد الفريد[2] وهو: «قال معاوية يوماً لجلسائه: أي الناس أفصح؟ فقال رجل من السمّاط: يا أمير المؤمنين قوم قد ارتفعوا عن رتّة العراق، وتياسروا عن كشكشة بكر، وتيامنوا عن شنشنة تغلب، ليس فيهم غمغمة قضاعة، ولا طمطمانيّة حمير. قال: من هم؟ قال: قومك يا أمير المؤمنين قريش. قال: صدقت. فمن أنت؟ قال: من جرم».

وبمقارنة هذين النصّين نلاحظ: أنهما يتفقان في نسبة الغمغمة إلى قضاعة، والطمطمانيّة إلى حمير. ويختلفان فيما عداها. فينسب

(1) الكامل جـ 2 ص 223ـ نهضة مصر.

(2) لابن عبد ربه الأندلسي جـ 2 ص 475 /476.

نص الكامل الكشكشة إلى تميم، بينما ينسبها نص العقد إلى بكر. وينسب نصّ الكامل الكسكسة إلى بكر، بينما لم يذكرها نص العقد الذي يذكر الشنشنة ـ وهي لم تذكر في الكامل ـ وينسبها إلى تغلب.

وينسبان معاً لهجة إلى العراق، يسمّيها نصّ الكامل «فراتية» ويسمّيها نص العقد «رتّة».

وإذا ما قارنّا بين ما تقدم من هذه اللّهجات جميعها، فإننا نجد أن لغة بعض القبائل ـ كتميم مثلاً، إذا ما تصوّرنا وجود ما نسب إليها جميعاً ـ قد صارت جماع لهجات مستكرهة مذمومة. وما هذا إلّا لشدة الخلط وكثرة التّصحيف والأخطاء والارتباك في النسبة والاضطراب في الضّوابط. وأصدق دليل على ذلك أنهم نسبوا إلى قريش التضجّع[1] والغمغمة[2] مع أن النصوص جيء بها لنفي هذه اللّهجات عنها.

ثالثاً : إن هذه اللهجات على كثرتها، يعوزها في الأغلب الأعم الشاهد الحيّ ـ كلغة أدبية ـ لا سيما الشاهد الشعري الرّصين والنثري الأمين.

ممّا يؤكّد على أن هذه اللّهجات القبيحة والمرذولة عندهم هي مميزات لغة الحياة العامّة والعاديّة، وليست اللغة التي اكتنفت الأدب عامّة والشعر خاصّة في العصر الجاهلي. تلك اللغة التي يطلق عليها: العربية الفصحى، أو العربية المبينة، أو العربية المحضة[3].

---

(1) المزهر جـ 1 ص 211.

(2) تاج العروس مادة «غمم».

(3) كيف نشأت اللغة العربيّة. مقال للمستشرق الإيطالي «نلينو» في مجلة الهلال سنة 26أول أكتوبر 1917 م ص 41.

وحدة اللغة في الشعر الجاهلي:

ويكاد يجمع العلماء من الباحثين والدارسين للأدب العربي وتأريخه على أن هذه اللغة الموحّدة هي لغة الخاصة من الأدباء والشعراء جميعهم على اختلاف قبائلهم وأن هذه اللغة الموحّدة انصهرت فيها اللّهجات العربيّة وتفاعلت في عمليّة تنقية وتهذيب فما استجيد منها ضمّ إلى الفصحى رصيداً لغويّاً وغذاء لهجيّاً. وما استكره واستقبح نفي عنها وأبعد منها ليظل على حاله مستعملاً في اللغة العاديّة لغة الحياة اليوميّة. لأن هذه اللغة الموحّدة هي التي تستوعب كل الاحتياجات على المستويات العليا وتتسع لإلقاء الخطب في المؤتمرات وصياغة الإتفاقيات وإبرام المعاهدات وإلقاء الشعر في المنتديات وللقيام بالمهمّ من شئون العرب العامّة في الأسواق. وحيث إنّ الذين يتولّون التّعامل بها هم صفوة من الناس تميّزوا عن غيرهم بسعة الثقافة وصواب الرأي وحصافة العقل ورقة الإحساس ورفعة الذّوق فكان لا بدّ أن تكون لهم لغة خاصة تستعلى عن لغة الحياة اليوميّة وما فيها من لهجات رأوا أنها معيبة وقبيحة يجب التّرفّع باللغة النموذجيّة عنها قال بروكلمان[1]: «ولا شكّ أن لغة الشعر القديم هذه لا يمكن أن يكون الرواة والأدباء اخترعوها على أساس كثرة من اللّهجات الدارجة ولكن هذه اللّغة لم تكد تكون لغة جارية في الإستعمال العام بل كانت لغة فنّية قائمة فوق اللّهجات وإن غذّاتها جميع اللّهجات».

وبالإستقراء إذا رجعنا إلى كتب المجموعات من عيون الشعر مثل المعلّقات والمفضليّات والأصمعيّات وجمهرة أشعار العرب وأشعار الهذليّين والحماسة لأبي تمام وحماسة البحتري. والحماسة البصريّة والتذكرة السّعديّة وقرأنا ما وقع تحت أيدينا من دواوين الشعراء أقول إذا سبرنا هذه الكميّات من الأشعار التي تمثل الشّعراء على اختلاف قبائلهم وأماكن حلّهم وترحالهم في

(1) تأريخ الأدب العربي جـ 1 ص 42.

شبه جزيرة العرب لا نكاد نعثر على أثر لهذه اللّهجات الخاصة إلا قليلاً نادراً.

وإذا قرأنا هذه الأشعار المشتركة اللغة والتي تذوب فيها الفوارق اللّهجيّة وتنعدم خلالها الميزات القبلية أدركنا كيف صحّ أن يكون كل من: امرؤ القيس، النابغة، الأعشى، زهير، بشر بن أبي خازم، أبو دؤاد، لبيد، طرفة، عمرو بن كلثوم، المرقّش الأكبر، علقمة بن عبدة، أوس بن حجر، ابن مقبل، وغيرهم جواباً عن: من أشعر النّاس[1]؟.

فلو كان كل شاعر من هؤلاء ينظم شعره بلغته الخاصة ولهجة قبيلته فمن يكون الحكم ولأي لهجة تعطى الأولويّة وفيم تتبارى الهمم وتتنافس القدرات إذا لم تكن وحدة اللغة قاسماً مشتركاً حتّى يمكن المقارنة والموازنة وبالتّالي المفاضلة، وحسبنا أن نعلم من قولهم[2]: «كان امرؤ القيس أشعر الناس إذا ركب، والنابغة إذا رهب، وزهير إذا رغب، والأعشى إذا طرب». إن جميعهم قد حاز قصب السّبق رغم اختلاف قبائلهم ومواطن سكناهم. فامرؤ القيس كندي يسكن نجدا، وزهير مزيني يسكن نجداً أيضاً. والنّابغة ذبياني يسكن الحجاز، والأعشى بكري يسكن اليمامة. وما ذلك إلّا لأن عنصر المفضالة ومناط التقييم أمر يلتقي فيه الجميع وهو وحدة اللغة، ويعجبني في هذا الشّأن قول إبراهيم أنيس[3]: «كان لا بدّ لأولئك الشعراء الذين جاؤوا من بيئات متباينة أن ينظموا شعرهم بلغة خالية من عنعنة أو عجعجة أو كشكشة لينال إعجاب سامعيه ولا يكون موضع سخريتهم وهزئهم وإلّا فكيف كان من الممكن أن يفضّل شاعر على شاعر في تلك المناظرات إذا كان القياس مختلفاً وأداة القول متباينة».

---

(1) المزهر جـ 2 ص 278وما بعدها.

(2) الصناعتين: للعسكري ص 29.

(3) في اللّهجات العربيّة ص 39 / 40.

وعلى هذا نعمد إلى مناقشة بعض الشّواهد الشّعريّة التي جيء بها لإثبات بعض الظّواهر اللّهجيّة لندفع توهّم وجود هذه اللّهجات المرذولة في لغة الشعر الجاهلي، فمن شواهد العنعنة: ـ

1' فَنَحْنُ مَنَعْنَا يَوْمَ حَرْسٍ نِّسَاءَكُمْ غَدَاةَ دَعَانَا عَامِرٌ غَيْرُ مُعْتَلِي

هذا البيت لطفيل الغنوي ورواية الديوان(1) «غير مؤتلي» من غير عنعنة. وصاحب اللسان يورد هذا البيت مرّتين(2) «معتلي» ويقول: «إنما أراد مؤتلي فحوّل الهمزة عيناً يقال فلان غير مؤتل في الأمر وغير معتل أي غير مقصّر». فصنيع صاحب اللسان يدل على أن رواية «معتلي» فصيحة وليست من العنعنة حيث إن مؤتلي ومعتلي بمعنى.

(2) أ ـ فَمَا آبْنَ حَتَّى قُلْنَ يَا لَيْتَ (عَنَّنَا)
تُرَابٌ وَ (عَنَّ) الأَرْضَ بِالنَّاسِ تُخْسَفُ

ب ـ يَقُلْنَ وَمَا يَدْرِينَ (عَنِّي) سَمِعْتُهُ
وَهُنَّ بِأَبْوابِ الْخِيَامِ جُنُوحُ

جـ ـ أَ (عَنْ) تَغَنَّتْ عَلَى سَاقٍ مُطَوَّقَةٌ
وَرْقَاءُ تَدْعُوا هَدِيلاً بَيْنَ أَعْوَادِ

د ـ أَ (عَنْ) تَرَسَّمْتَ مِنْ خَرْقَاءَ مَنْزِلَةً
مَاءُ الصَّبَابَةِ مِنْ عَيْنَيْكَ مَسْجُومُ

هـ ـ تَعَرَّضَتْ لِي بِمَكَانٍ حِلِّ
تَعَرُّضَ الْمُهْرَةِ فِي الطِّوَلِّ
تَعَرُّضاً لَمْ يَأْلُ «عَنْ» قَتْلاً لِّي

(1) ديوان طفيل الغنوي ص 66.
(2) أنظر مادتي «ألا» و«علا».

قائلوا هذه الأبيات ـ على التوالي ـ هم: جران العود، أبو حيّة النميري، ابن هرمة، ذو الرمّة، منظور بن مرثد الأسدي. فهؤلاء وإن صحّت رواية العنعنة في هذه الأبيات المنسوبة إليهم إلا أنهم إسلاميّون. فما زلنا نعدم الشاهد الجاهليّ. مع أن «عن قتلالي» لا عنعنة فيه على أحد التأويلين[1] وهو إرادة الحكاية.

ومن شواهد العجعجة:

(1) قول الشّاعر:

عَمّي عُــوَيْفٌ وَأَبُــو عَلِجِّ ... الْمُـطْعِمَانِ اللَّحْمَ بِـالْعَشِجِّ
وَبِـالْغَـدَاةِ كِسَــرَ الْبَـرْنِــجِّ ... يُقْلَعُ بِـالْـوَدِّ وَبِـالصِّيصِـجِّ

هذا الشاهد غير معروف القائل بالتّحديد، ومختلف الروايات[2].

(2) لَا هُمَّ إِنْ كُنْتَ قَبِلْتَ حَجَّتِجْ ... فَـلَا يَزَالُ شَـاحِجٌ يَـأْتِيكَ بِـجْ
أَقْـمَــرُ نَـهَّــاتٌ يُـنَـزِّي وَفْـرَتِــجْ[3]

اختلف في رواية هذه الأبيات[4]، ولم أعثر لها على نسبة لقائل معيّن، ويجعلها ابن عصفور الأشبيلي[5] من ضرائر الشعر لا ظاهرة لهجيّة.

---

(1) أنظر معاني القرآن: للأخفش جـ 1 ص 194.
وسرّ صناعة الأعراب جـ 1 ص 237.

(2) أنظر الصّاحبي ص 25. وسرّ صناعة الأعراب جـ 1 ص 192.
وتاج العروس مادة «عجج».

(3) لاهم: يريد: اللّهم. / الشّاحج الصائت ويريد به البغل أو الحمار. نهّات: نهّاق. ينزّي: يحرّك. الوفرة: الشعر إلى شحمة الأذن.

(4) أنظر النوادر: لأبي زيد ص 455 / 456نشر جامعة الفاتح ـ وسر صناعـة الأعراب جـ 1 ص 193.

(5) ضرائر الشعر ص 231.

(3) يُطِيـرُ عَنْـهَا الْـوَبَرَ الصُّهَـابِجَـا[1].

هذا البيت ينسب إلى هيمان بن قحافة السّعدي وهو شـاعر إسلاميّ. فالنّص ليس جاهليّاً، مع أن ابن عصفور الأشبيلي يجعله إبدال ضرورة شعريّة[2].

ومن شواهد الكشكشة:

(1) فَعَيْنَاشِ عَيْنَاهَا وَجِيدُشِ جِيدُهَا ... وَلَوْنُشِ إِلاَّ أَنَّها غَيْرُ عَاطِلِ

(2) فَعَيْنَاشِ عَيْنَاهَا وَجِيدُشِ جِيدُهَا ... وَلَكِنَّ عَظْمَ السَّاقِ مِنْشِ رَتِيقُ

البيت الأول لذي الرّمّة، والثاني لمجنون ليلى، وهما إسلاميّان. مع أن رواية البيتين في الديوان هكذا:

فَعَيْنَاكِ عَيْنَاهَا وَلَوْنُكِ لَوْنُهَا ... وَجِيدُكِ إِلاَّ أَنَّهَا غَيْرُ عَاطِلِ[3]

فَعَيْنَاكِ عَيْنَاهَا وَجِيدُكِ جِيدُهَا ... سِوَى أَنَّ عَظْمَ السَّاقِ مِنْكِ رَقِيقُ[4]

لا كشكشة فيها.

(3) وَمَـنْ يَـحْلِـلْ بِـوَادِيشِ يَـعِـشْ

(4) عَلَيَّ فِيمَـا أَبْتَغِي أَبْـغِيشِ ... بَيْضَاءَ تُرْضِينِي وَلاَ تُرْضِيشِ

وَتَـطَّبِـي وُدَّ بَنِـي أَبِـيشِ ... إِذَا دَنَـوْتِ جَعَلَتْ تُنْئِيشِ

وَإِنْ نَـأَيْتِ جَعَلَتْ تُدْنِيشِ ... وَإِنْ تَكَلَّمْتِ حَثَتْ فِي فِيشِ

حَـتَّى تَنِقِّـي كَنَقِيـقِ الـدِّيـشِ

---

(1) الصّهابي من الشعر والوبر: ما فيه شقرة.

(2) ضرائر الشعر ص 231.

(3) ديوان شعر ذي الرّمّة ص 495.

(4) ديوان مجنون ليلى ص 207.

فهذان الشاهدان غير معزوّين إلى قائل معين ـ فيما رأيت ـ ويظهر عليهما أثر الإصطناع والتّكلّف فليست من عيون الأدب ولا من جيّد الشّعر حتّى يحكم بأن لغة الشّعر عامّة عاديّة.

ومن شـواهد الوتم:

(1) يَا قَاتَـلَ اللهُ بَنِي السِّعْلَاتِ عَمْرَو بْنَ يَرْبُوعٍ شِرَارَ النَّـاتِ
غَــيْرَ أَعِـفَّـاءَ وَلَا أَكْـيَـاتِ

هذه الأبيات نسبها أبو زيد الأنصاري في النوادر إلى علباء بن أرقم وهو جاهليّ، إلاّ أن أبا زيد يرى أن هذا من قبيح البدل وقبيح الضّرورة[1] وحينئذ لا تصلح شاهداً على لغة شاعر لأن الضرورة يستوي فيها كل الشعراء.

(2) تَنَـادَوْا عِنْدَ غَـدْرِهِمُ لَبَـاتِ وَقَدْ بَرَدَتْ مَعَاذِرُ ذِي رُعَيْن

لم يعرّف قائل هذا البيت ـ فيما رأيت ـ سوى أنه شاعر حمير[2].

ومن شواهد الإستنطاء:

(1) جِيَـادُكَ خَيْرُ جِيَـادِ الْمُلُوكِ تُصَانُ الْجِلَالَ[3] وتُنْطَى الشَّعِيرَا

هذا البيت للأعشى ولا أدري لماذا روي هذا البيت وحده ممثّلاً لهذه اللهجة من بين سائر شعر الأعشى حتّى البيت الذي هو من نفس القصيدة وبالتحديد هو البيت الثّامن بعد البيت الشّاهد وهو:

---

(1) النوادر في اللغة ص 344 / 345. نشر جامعة الفاتح.

(2) في لسان العرب مادة «لبت» «قال شاعرهم».

(3) جمع جلّ، وهو جلّ الدّابة (وجلّها الذي تلبسه لتصان به).
لسان العرب «جلل».

بِــأَجْـوَدَ مِنْــهُ بِمَـا عِنْــدَهُ فَيُعْطِي الْمِئِينَ وَيُعْطِي الْبُدُورَا[1]

مع أن بيت الشاهد نفسه في رواية الديوان لا استنطاء فيه[2].

ومن شواهد الطمطمانيّة:

(1) ذَاكَ خَلِيلِي وَذُو يُعَــاوِنُنِـي يَرْمِي وَرَائِي بِامْسَهْمِ وَامْسَلَمَهْ

ينسب هذا البيت إلى بجير بن عنمة الطّائي، وهو وإن كان جاهليّاً إلّا أن البيت ورد[3] برواية مختلفة ولا طمطمانيّة فيها. وهي:

يَنْصُـرُنِي مِنْكَ غَيْـرَ مُعْتَذِرٍ يَرْمِي وَرَائِي بِالسَّهْمِ وَالسَّلَمَهْ

ونكتفي بهذا القدر من الشواهد فليس المقصود حصرها وتقصّيها ولكن مناقشة نماذج نفيد منها في استخلاص نتائج محقّقة في إثبات وحدة اللغة في الشعر الجاهلي، وعلى هذا نسجل النتائج التّالية:

(1) بلغ الشعر الذي ظهرت فيه هذه اللّهجات المستكرهة من الندرة حدّاً لم يستطع معه توفير شاهد واحد على بعض هذه الظّواهر مثل: الغمغمة ـ الفحفحة ـ الكسكسة ـ الشّنشنة ـ العجرفيّة.

(2) ما توفّر لدينا من الشّواهد لا يكاد يبلغ الجاهليّ منها عدد أصابع اليد الواحدة مع عدم النسبة لقائله في بعض الأحيان.

(3) وضوح التّكلّف وظهور أثر الصّنعة عليها فليس فيها من جميل المعنى وجيّد الصّياغة ما يمكن أن يسمو بها حتى إلى الخاطرة الشعريّة.

---

(1) ديوان الأعشى ص 89.

(2) ديوان الأعشى ص 88.

(3) المؤتلف والمختلف: للآمدي ص 58 / 59.

(4) الاختلاف في تصنيف النّص والحكم عليه بأنه يمثّل ظاهرة لهجيّة أو ضرورة شعريّة كما تقدّم مثلاً في شواهد العجعجة والوتم.

(5) لو لم تكن لغة الشعر الجاهليّ واحدة كمّا وأرقى من اللغات العامّة كيفا بحيث تكون منزّهة عن اللّهجات المكروهة واللثغات الممجوجة لأمكننا أن نجد في شعر شاعر تميميّ - مثل أوس بن حجر أو سلامة بن جندل - وحسب نسبة هذه اللّهجات إلى أصحابها - شيئاً تجتمع فيه الكشكشة والكسكسة والعنعنة والتّلتلة وهذا لا يمكن تصوّره فضلاً عن وجوده.

(6) وأخيراً فإن وجود هذه الشّواهد وغيرها من النصوص إنّما يؤكّد تحقّق هذه اللّهجات القبليّة على المستوى العادي في لغة الحياة اليوميّة وإن برئت منها اللّغة الأدبية لغة الشعر الجاهلي العربيّة المبيّنة لغة القرآن الكريم.

الباب الأوّل

أثر الشعر الجاهلي في التفسير في القرن الأوّل

الفصل الأول

القرآن الكريم ولغة قريش

الفصل الأوّل

القرآن الكريم ولغة قريش

هذه القضية ذات شقّين:

أحدهما جواب سؤال هو: هل نزل القرآن باللغة الفصحى؟

والثاني جواب سؤال آخر هو: هل هذه العربية الفصحى لغة قريش أم غيرها؟.

تلك هي القضيّة بشقّيها، ولكن ما رأي العلماء قدماء ومحدثين فيها؟.

أولاً: رأي القدماء:

تجتمع كلمة العلماء الأولين ورواة اللغة ويتفق رأيهم ـ فيما علمت ـ على أن القرآن نزل باللغة الفصحى، وهي لغة الشعر الجاهلي، وعلى أن هذه اللغة الفصحى التي سيطرت وسادت العصر الجاهلي قبيل الإسلام، وتمّت لها السيطرة بنزول القرآن بها، هي لغة قريش.

يقول أحمد بن فارس[1]: (أجمع علماؤنا بكلام العرب، والرواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيّامهم ومحالّهم، أن قريشاً أفصح العرب ألسنة، وأصفاهم لغة، وذلك أن الله جلّ ثناؤه اختارهم من جميع العرب واصطفاهم واختار منهم نبيّ الرحمة محمداً ﷺ. فجعل قريشاً قطّان حرمه، وجيران بيته الحرام وولاته، فكانت وفود العرب من حجّاجها وغيرهم يفدون إلى مكّة

(1) الصاحبي ص 23.

للحجّ، ويتحاكمون إلى قريش في أمورهم. وكانت قريش تعلّمهم مناسكهم، وتحكم بينهم، ولم تزل العرب تعرف لقريش فضلها عليهم وتسمّيها «أهل الله» لأنّهم الصّريح من ولد إسماعيل عليه السلام، ولم تشبهم شائبة ولم تنقلهم عن مناسبهم ناقلة، فضيلة من الله جلّ ثناؤه لهم وتشريفاً، إذ جعلهم رهط نبيّه الأدنين وعترته الصّالحين، وكانت قريش مع فصاحتها، وحسن لغاتها، ورقّة ألسنتها، إذا أتتهم الوفود من العرب تخيّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تخيّروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب. ألا ترى أنّك لا تجد في كلامهم عنعنة تميم، ولا عجرفيّة قيس ولا كشكشة أسد، ولا كسكسة ربيعة، ولا الكسر الذي تسمعه من أسد وقيس مثل: «تِعلمون» و«نِعلم»، ومثل: «شِعير» و«بِعير»).

وقبله قال الفراء[1]: «كانت العرب تحضر الموسم في كل عام وتحجّ البيت في الجاهليّة، وقريش يسمعون لغات العرب فما استحسنوه من لغاتهم تكلّموا به، فصاروا أفصح العرب، وخلت لغتهم من مستبشع اللغات ومستقبح الألفاظ».

وقال الفارابي[2]: «كانت قريش أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النّطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عمّا في النّفس».

وقال ابن خلدون[3]: «كانت لغة قريش أفصح اللغات العربيّة وأصرحها، لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم».

---

(1) المزهر جـ 1 ص 221.

(2) المزهر جـ 1 ص 211.

(3) مقدمة ابن خلدون ص 555.

وقال البغدادي في خزانته[1]: «إن العرب كانت في الجاهليّة يقول الرجل منهم الشعر في أقصى الأرض فلا يعبأ به، ولا ينشده أحد، حتّى يأتي مكّة في موسم الحجّ، فيعرضه على أندية قريش فإن استحسنوه روي وكان فخراً لقائله، وعلّق على ركن من أركان الكعبة، حتى ينظر إليه، وإن لم يستحسنوه طرح ولم يعبأ به».

هذا هو رأي الأقدمين، وحكمهم إجماع على أن لغة قريش هي أفصح لغات العرب، وأنها لغة الشعر، وإليها يحتكم، وبها نزل القرآن.

ونستطيع من خلال هذه النّصوص المتقدّمة مجتمعة أن نستخلص الأسباب التي بنوا عليها رأيهم، والأدلّة التي استندوا إليها في حكمهم، وهي:

(1) أن الله جلّ ثناؤه اختارهم واصطفى منهم نبيّ الرّحمة محمّداً ﷺ، ولأنّهم الصّريح من ولد إسماعيل عليه السّلام، لم تشبهم شائبة، ولم تنقلهم عن مناسبهم ناقلة.

(2) سلامة نحائز القرشيين وسلائقهم التي طبعوا عليها.

(3) المنتديات التي كانت تقام في سوق عكاظ وموسم الحجّ، تلقى فيها الأشعار وتستعرض فيها القصائد على مرأى ومسمع من قريش في مكة وبالقرب منها وتحت إشراف القرشيّين ورعايتهم والاحتكام إليهم وسماع كلمتهم في هذا النّتاج، فما لاقى قبولاً ذاع صيته وسار في البقاع، وما ردّ لا يعبأ به أحد.

(4) الموقع الجغرافي، الذي تميّزت به مكة بعيداً عن الأعجام من فرس وروم وأحباش وغيرهم، مما حفظ لقريش لغتها من الفساد والاختلاط.

---

(1) خزانة الأدب جـ 1 ص 125 / 126.

(5) تعليم قريش للوافدين ـ من جميع قبائل العرب للحجّ ـ مناسك دينهم وقيامهم على البيت وحمايته. كل هذه العوامل قوّت مـركزهم، ومكّنتهم من إنتقاء ما يرونه مناسباً من اللغات وضمّه إلى ما ميّزهم الله به.

هذا هو رأي القدماء، وهذه أسبابه، وفراراً من التكرار في غير طائل ستأتي مناقشة هذه الأسباب والدّوافع عند الكلام عن رأي المعارضين لهذا الرأي من المحدثين.

ثانياً : رأي المحدثين:

أ ـ في الشّقّ الأوّل:

أمّا أن القرآن الكريم أنزل باللغة العربيّة الفصحى، فهو أمر لا خلاف فيه بين العلماء والباحثين العـرب، وكذلـك المستشرقين باستثناء «فولّرس»[1] ومن حذا حذوه، فهو يرى أن القرآن نزل بلغة قريش الدارجة المحلّيّة وهي غير معرّبة، وتختلف عن لغة الشعر الجاهلي الخاضعة لقواعد النّحو والعربيّة، ولكن الـرّواة والنحاة المتأخرين صاغوا القرآن في اللغة الفصحى، على وفق قواعد لغة الشّعر، هذا هو ملخّص[2] رأي فولّرس الذي ردّده «كاله»[3] ودلّل عليه بما حاصله:

---

(1) كارل فلّرس، مستشرق ألماني، تولى إدارة المكتبة الخديوية مدّة نشر بالعربيّـة ديوان المتلمّس، وكتب بالألمانيّة «العربية العامية عند قدماء العرب» توفي سنة 1327 هـ. (الأعلام جـ 5 ص 212).

(2) أنظر شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 105 ـ الثقـافة الإسـلامية والحيـاة المعاصـرة ص 328 ـ المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام جـ 8 ص 627.

(3) كاله: مستشرق ولد عام 1875 م، تخرّج باللغات الشرقية من جامعات: ماربورج ـ هاله ـ =

1 ـ وجود نصوص متأخرة تحثّ المسلمين على مراعاة الإعراب في قراءة القرآن، ممّا يشهد لرأي فلّرس بأن لغة القرآن كانت غير معربة.

2 ـ أن القرّاء الأوّلين في المدن الإسلامية الكبرى رحلوا إلى البادية لمخالطة الأعراب والأخذ منهم، حتى يفقهوا قواعد شعرهم النّحويّة والصّرفيّة، ويطبّقوها على القرآن، مما يشهد بأن النّحاة والرواة هم الذين صاغوا القرآن في اللغة الفصحى.

والحق أن «فلّرس» ومن تابعه على هذا القول بدع من العلماء، لغرابة هذا الرأي بين الآراء، وهو وإن رفضه كثير من المستشرقين رفضاً باتّاً[1] لظهور بطلانه، ووضوح فساده، فإن المنهج العلميّ يقتضي الكشف عن أهم وجوه بطلانه.

فهذا الرأي يقتضي أن لقريش لغة عامّيّة خالية من الإعراب، وأن لغة القرآن التي نزل بها وقرأها النّبيّ ﷺ وكتبت عنه خالية من الإعراب، وأن القرآن أعيدت كتابته على وفق قواعد النحو وعلم العربيّة.

وبالبحث حول ما يقضي به هذا الرأي نجد:

ـ القول بأن لقريش لغة دارجة غير معربة لم يقل به قائل، ولا أصل تأريخي له، إذ لم يعرف عن قريش ولم يذكر أنها اتّخذت لغة عاميّة خالية من الإعراب بل المؤصّل تأريخيّاً أن قريشاً أفصح

= برلين ـ من آثاره: النظم العربي ـ فهرست المخطوطات العربية في جامعة أكسفورد. ومن دراساته: الإسلام، (والقرآن والعربية، ذكرى جولد صيهر 1948) ـ والقرآن. (المستشرقون جـ 2 ص 789).

(1) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 105.

العرب وأن لغتها سادت وهيمنت على غيرها من اللّهجات العربيّة وسيأتي بيان ذلك قريباً.

ـ القول بأن لغة القرآن التي نزل بها وقرأها النّبيّ وكتبت عنه خالية من الإعراب مخالف لما أجمع عليه كل من عرف القرآن من لدن نزوله إلى عصرنا الحاضر عرباً وغير عرب باستثناء صاحب هذا الرأي ومن والاه، ومخالف أيضاً لما شهدت به نصوص القرآن نفسه، تصريحاً كما في قوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[1]، وقوله أيضاً: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[2]، أو التزاماً كاستحالة أن يقع مثلها إلاّ في كلام معرب بلغة معربة، وهذا ما يعترف به المستشرقون أنفسهم، قال يوهان فك[3]: «أمّا أن أقدم أثر من آثار النثر العربي وهو القرآن قد حافظ أيضاً على غاية التّصرّف الإعرابي، فهذا أمره وإن لم يكن من الوضوح والجلاء بدرجة الشعر الذي لا تترك فيه أساليب العروض والقافية مجالاً للشك في إعراب كلماته، إلاّ أن مواقع كلام القرآن الاختيارية لا تترك أثراً للشك فيه كذلك، انظر مثلاً آية 28 من سورة فاطر: ﴿إِنَّما يَخْشَى الله مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، وآية 3 من سورة التوبة: ﴿أَنَّ الله بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾، وآية 124 من سورة البقرة: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾، وآية 8 من سورة النساء: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَى﴾.

(1) سورة النحل ي 103.

(2) سورة الشعراء ي 195.

(3) يوهان فك أو جوهان فوك. مستشرق ألماني ولد عام 1894 م، له دراسات عديدة في الآداب الشرقية منها: القرآن ـ وحديث البخاري ـ والإسلام ـ وترجمة القرآن (المستشرقون جـ 2 ص 798).

فموقع الكلمات في هذه الآيات.. لا يمكن أن يكون إلّا في لغة لا يزال الإعراب فيها حيّاً صحيحاً»[1].

وأمّا القول بما يقتضي أن لغة القرآن حصل فيها تغيير وصياغة جديدة تخالف ما كتبت به وقرئت أول مرة بين يدي الرسول ﷺ، فهذا باطل. لأن قراءات القرآن توقيفيّة عن الرّسول ﷺ، وقد كتبه الصّحابة على ما سمعوه من الرّسول ﷺ، قال أبوعمرو الدّاني: «حدّثنا خلف ابن حمدان بن خاقان المالكي قال: حدّثنا محمّد بن عبد الله بن زكريّا قال: حدّثنا عمّي يحيى بن زكريّا قال: حدّثنا يونس: قال ابن وهب: سمعت مالكاً يقول: إنما ألّف القرآن على ما كانوا يسمعون من قراءة الرّسول ﷺ»[2]. ويؤكد ما قال مالك ما رواه أبو بكر الصّولي بقوله: «حدّثنا أبو محمد عبد الله بن أحمد بن عتّاب قال: حدّثنا الحسن بن عبد العزيز الجروي قال: حدّثنا عبد الله بن يحيى قال: أخبرنا نافع بن يزيد، عن عقيل عن ابن شهاب عن ابن سليمان بن زيد بن ثابت عن أبيه عن جدّه قال: كنت أكتب الوحي عند رسول الله ﷺ، وهو يملي عليّ، فإذا فرغت قال: اقرأه، فاقرأه، فإن كان فيه سقط أقامه»[3]. فهذا لا يدع مجالاً للشك في أن القرآن كتب على ما سمع من النّبيّ ﷺ، وتتجلّى الحقيقة أكثر حينما نرى تلك الثقة العالية التي أولاها الخليفة الأول أبو بكر الصّدّيق زيداً بن ثابت أشهر كتّاب الوحي، وعهد إليه بمهمّة جمع القرآن. فقال له ـ وعمر بن الخطاب حاضر بالمجلس ـ : «إنك رجل شابّ عاقل ولا نتّهمك، كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبّع القرآن فاجمعه»[4]. وهذا الخبر الصحيح يؤكّد

(1) العربيّة: يوهان فك، ص 3 / 4.

(2) المقنع: للداني ص 8.

(3) أدب الكتّاب: للصولي ص 165.

(4) أنظر صحيح البخاري جـ 3 ص 139ـ وذكر ابن العربي أن هذا الخبر رواه الأئمة بأجمعهم. أنظر العواصم من القواصم ص 66.

تمام التأكيد ما يقال من «أن زيداً بن ثابت شهد العرضة[1] الأخيرة التي بيّن فيها ما نسخ وما بقي، وكتبها للرسول ﷺ، وقرأها عليه، وكان يقرىء الناس بها حتّى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر وجمعه، وولّاه عثمان كتب المصاحف»[2].

ومن خلال ما تقدم نلاحظ أن اليد التي كتبت القرآن زمن تأليفه بين يدي النبي، هي التي تولّت جمعه بكل أمانة في مصحف واحد في عهد أبي بكر، ثم كتبت المصاحف وأشرفت على نسخها في عهد عثمان، وتلك فترة زمنيّة مبكّرة لم ينشأ علم النحو فيها، ولم يظهر النحاة بعد، فلا مكان لدعوى صياغة النحاة والرواة للقرآن في الفصحى خلالها، أما مصحف عثمان فهو لم يزل كما كتب أول مرة، وباللغة نفسها، ولم يطرأ عليه تغيير بعد جمعه في عهد عثمان، ويكفي في ذلك اعتراف المستشرقين الذين أضناهم البحث والتنقيب وأعياهم التفتيش عن إضافة محقّقة إلى مصحف عثمان تكون ذريعة للطعن عليه، فباءوا بالخذلان والفشل الذريع، قال المستشرق الألماني نولدكه: «إن مصحف عثمان.. صحيح الرّواية وكل محاولة من قبل علماء أوروبّا لإثبات زيادات لحقته في عصر متأخّر لم يكن نصيبها إلّا الخيبة»[3].

بقي أن نقول إن قواعد النحو والصرف إنما دوّنت وضبطت أخيراً وبعد سنين من كتابة القرآن وجمعه في مصحف عثمان، وإن تقعيد قواعد النحو

---

(1) «كان جبريل يعارض النبيّ ﷺ كل سنة في شهر رمضان مرة. فلما كان العام الذي قبض فيه عارضه مرّتين».

أنظر الإتقان: للسيوطي جـ 1 ص 50.

(2) الإتقان جـ 1 ص 50.

(3) تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي. أنيس المقدسي ص 42نقلاً عن دائرة المعارف البريطانية.

والصّرف وضبطها إنّما هو للحفاظ على سلامة لغة القرآن بعد أن خيف عليها من غائلة اللحن والخطأ، نتيجة تبلبل الألسنة وفساد السلائق[1].

ب - في الشّقّ الثّاني:

أمّا أنّ العربيّة الفصحى هي لغة قريش أو غيرها، فهنا اختلفت الكلمة وتضاربت الآراء بين العلماء والباحثين، ونحن الآن نستعرض أهم هذه الآراء:

1 - آراء المستشرقين:

يرى «نولدكه»[2] الألماني: أن الفروق بين اللّهجات في الأقسام الرئيسية من جزيرة العرب مثل الحجاز ونجد ومناطق البادية المتاخمة للفرات لم تكن كبيرة، وإن اللغة الفصحى مبنيّة على جميع هذه اللّهجات[3]، وتبعه جويدي[4] الإيطالي، حيث يرى أن الفصحى ليست لهجة معيّنة لقبيلة معيّنة، إنما هي مزيج من لهجات أهل نجد ومن جاورهم[5].

---

(1) أنظر: تمهيد في جمع اللغة وتدوين الشعر.

(2) تيودور نولدكه، مستشرق، انصرف إلى اللغات السّامية والتأريخ الإسلامي من آثاره: تاريخ القرآن - وحياة محمد - ودراسات لشعر القدماء. ت 1349 هـ، (الإعلام للزركلي جـ 2 ص 96).

(3) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص 327.

(4) أغناطيوس جويدي: مستشرق عالم باللغات العربية والحبشية والسريانية. من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، ودرّس بالجامعة المصرية. من آثاره: التأريخ واللغة عند العرب. ت 1354 هـ. «كحالة جـ 2 ص 306 / 307».

(5) شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 131.

وكذلك يرى «بركلمان»[1] الألماني في كتابه، تأريخ الأدب العربي، فيقول: «ولا شك أن لغة الشعر القديم هذه لا يمكن أن يكون الرواة والأدباء اخترعوها على أساس كثرة من اللّهجات الدارجة. ولكن هذه اللغة لم تكد تكون لغة جارية في الاستعمال العام، بل كانت لغة فنّية قائمة فوق اللّهجات وإن غذّتها جميع اللّهجات»[2]. وأعتقد أن هؤلاء هم الذين تأثّر بهم الدكتور عبده الراجحي في رأيه الذي سيأتي الكلام عليه في حينه.

أمّا «فيشر»[3] الألماني أيضاً، فقد ضيّق الإطار أكثر من غيره، ورأى أن العربيّة الفصحى لهجة معيّنة، ولكنه لم يذكر هذه اللّهجة ولا لهجة أيّة قبيلة هي[4]، غير أن الملاحظ على هذه الآراء أنها تلتف بالضّبابيّة وعدم الوضوح، فلم يستطع أصحابها ـ على وجه التحديد وبالتّعيين وضع أيدينا على كيفيّة تمّت بها سيطرة لهجة واحدة على ما عداها من اللّهجات أو ائتلفت بها لهجات مكوّنة من مجموعها لغة أدبيّة عامة، ومناقشة هذه الآراء جميعها يفضي إلى التّكرار المملّ ولا يفيدنا في البحث شيئاً، لهذا سنناقشها ممثّلة في

---

(1) كارل بروكلمان: مستشرق، أخذ اللغة العربية واللغات الساميّة عن نولدكه، وآخرين. كان من أعضاء المجمع العلمي العربي وكثير من المجامع والجمعيات العلمية عالم بتأريخ الأدب العربي. من مصنفاته: تأريخ الشعوب الإسلامية. ت سنة 1375 هـ ـ (الإعلام جـ 5 ص 211 / 212).

(2) جـ 1 ص 42.

(3) أوجست فيشر: مستشرق، كان عضواً بالمجمع اللغوي بالقاهرة من آثاره: المعجم اللغوي التاريخي. ت 1368 هـ (كحالة ص 3 ص 26).

(4) المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام، جـ 8 ص 627 ـ الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص 327.

رأي المستشرق الإيطالي، كارلو نلينو[1] الذي يرى بعضهم[2] أنه يكاد يكون مقطوع النظير في توجيه الدارسين والباحثين، هذا الرّأي الذي تظهر بعض آثاره ـ فيما رأيت ـ عند الشيخ أمين الخولي، والدكتور عبد المنعم الزبيدي.

رأي نلينو:

في صدر بحث له[3] بعنوان «كيف نشأت اللغة العربيّة» يورد السّؤال التّالي: ما هي اللّغة المصوغة فيها الأشعار القديمة المشهورة والمنزل بها القرآن. أعني المسمّاة بالعربيّة الفصحى أو العربيّة المبينة أو العربيّة المحضة؟»[4]. وواضح من صيغة السّؤال أنه لا يشك في أنها لغة الشعر، ولا يشك أيضاً في أنّها اللغة التي نزل بها القرآن، وهذا ما عبّر عنه بصراحة في قوله[5]: «فأقول لا شكّ أنها لغة الشعر الجاهليّ المنقول في كتب السّلف». وقوله[6]: «فاللغة الأدبيّة.. نزل القرآن». بقي أن يعرّفنا لغة من هي في رأيه.

أولاً: يرفض رأي القائلين بأنها لغة قريش فيقول[7] محاولاً

(1) كارلو الفونس نلينو: كان غزير العلم عارفاً بالإسلام ومذاهبه درّس العربيّة في المعهد الشرقي بنابولي. وكان من أعضاء المجمع العلمي الإيطالي، والمجمع اللغوي بمصر، له كتب وأبحاث كثيرة منها: تأريخ الآداب العربية.
ت 1357 هـ ـ (الأعلام جـ 5 ص 213 / 214).

(2) أنظر تقديم طه حسين لكتاب نلينو: «تأريخ الآداب العربيّة» ص 11.

(3) أنظر مجلة الهلال لسنة 26عدد أكتوبر 1917 م ص 41 - 48وما بينهما.

(4) السابق ص 41.

(5) السابق ص 46.

(6) السابق ص 48.

(7) السابق ص 44 / 45.

إبطال أدلتهم: «وإذا أمعنّا النظر في دلائل القائلين بأن العربية المبينة لغة قريش وعرضناها لمحكّ المنتقد، وجدنا فيها ضعفاً ظاهراً، فإنّهم استدلّوا بوفود الشّعراء والخطباء من كل فجّ إلى سوق عكاظ، وما انتبهوا إلى ما هو مشهور مجمع عليه من أن عكاظ إنّما اتخذت سوقاً في عهد قريب من الإسلام، وكان امرؤ القيس قد ظفر من مدة بقصب السّبق في ميدان الشعر بالعربية الفصحى، واستدلّوا بانتقاء قريش ما حلا في الذّوق وخفّ على السّمع من لغات العرب الوافدين إلى مكّة أو عكاظ، وفاتهم أن مثل هذا التّهذيب الصّناعي من طرف قوم ولا سيّما من قوم قلّت الآداب فيهم، هو من الأمور المخالفة لنواميس تكون اللّغات ونموّها، واستدلّوا بأن قريشاً كانت أفصح العرب، وما رأوا أنه قول لا أصل تأريخيّ له، وتناقضه روايات أخرى متعدّدة منقولة في كتب اللّغة والحديث، فإن كانت قريش أفصح العرب، فلماذا إنّما نقلت اللّغة عن غيرها؟ فبدل أن يستشهد النّحاة واللغويّون بقريش اقتبسوا العلم من أشعار الجاهليّة أو عربان البادية؟. لماذا لم يسأل المفسّرون أهل مكّة عن غريب القرآن لو كان التنزيل بلغة قريش وإنّما استفادوا من قديم الشّعر غير القرشيّ كما يتضح من كتب اللّغة وتفسير الطّبري. وممّا جاء معزوّاً إلى ابن عبّاس في النوع السادس والثلاثين من كتاب الاتقان في علوم القرآن للسيوطي؟. ثم أليس من المستبعد بل من المحال ارتقاء العربيّة إلى أوج كمالها في قبيلة كاد لا ينبغ فيها شاعر مشهور، ولا خطيب مذكور، دون القبائل المتّفق على فوزها بالقدح المعلّى من البلاغة والشعر؟ فلا شك للمتروّي في هذه المسألة ترويّاً منصفاً خالياً عن الأغراض، أن النّاس ما ذهبوا إلى القول بفضل لغة قريش على غيرها من لغاتِ العرب إلّا حبّاً وإكراماً لقبيلة النّبيّ، وأنّهم أنفسهم لم

يعملوا به في مباحثهم اللغويّة». كانت تلك هي طعون نلينو في أدلّة السّابقين. ولننظر نحن ما مدى مبلغها من الصّحّة على النّحو الآتي:

1 ـ ما يراه نلينو مما هو مشهور مجمع عليه من أن عكاظ إنّما اتّخذت سوقاً في عهد قريب من الإسلام غير صحيح، بل الصّحيح أنها قامت قبل سنة 500م حتماً[1].

2ـ ما يراه من أن مثل هذا التهذيب الصناعي من طرف قوم قلّت الآداب فيهم من الأمور المخالفة لنواميس تكوّن اللّغات ونموّها، ادّعاء فيه ما فيه، لأنّ التهذيب عمل نقديّ وليس بالضّرورة أن يكون الناقد شاعراً، فالنّقد تذوّق وإحساس، وإلّا لما كان لابن قتيبة أو ابن طباطبا مثلاً في النقد مكان إذ لم نسمع أن أحدهما كان شاعراً فحلاً، أضف إلى ذلك مسألة تحكيم[2] أم جندب بين امرىء القيس وعلقمة الفحل وليست بشاعرة، ومع هذا فالإجماع على قيام قريش بهذا الدّور متّفق عليه باعترافه[3] هو نفسه.

3ـ وقوله بأن «قريشاً أفصح العرب» قول لا أصل تأريخيّ له وتناقضه روايات أخرى. ويورد[4] قول الفارابي: «كانت قريش أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النّطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عمّا في النفس، والذين عنهم نقلت اللغة وبهم اقتدى وعنهم أخذ اللسان العربيّ بين قبائل العرب هم: قيس، وتميم، وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتّكل في الغريب وفي

---

(1) أنظر: أسواق العرب: للأفغاني ص 343.

(2) أنظر: الشعر والشعراء: لابن قتيبة جـ 1 ص 145 / 146.

(3) أنظر: بحث نلينو: مجلة الهلال العدد السابق ص 44.

(4) المصدر السابق، هامش ص 44.

الإعراب والتّصريف ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم»[1]. ويصفه بأنه من الغريب الأغرب والتناقض الواضح بين القسم الأوّل والثّاني منه.

أما القول بفصاحة قريش فمصادر السّلف تثبته، ولكن لا ندري ماذا يقصد نلينو بالمصدر التأريخي، وأمّا الغرابة والتناقض في رأي الفارابي فلا أراهما، لأن إثبات الفصاحة لقريش وقت نزول القرآن، وأمّا أخذ اللغة فكان في القرن الثاني وقت جمع اللغة وتدوينها[2]. ولعلّ هذا ما عناه ابن خلدون بقوله: «وإنما وقعت العناية بلسان مضر لمّا فسد بمخالطتهم الأعاجم حين استولوا على ممالك العراق والشّأم ومصر والمغرب وصارت ملكته على غير الصورة التي كانت أوّلاً فانقلب لغة أخرى وكان القرآن منزلاً به والحديث النّبويّ منقولاً بلغته»[3].

4ـ أمّا استفادة المفسرين من قديم الشعر غير القرشيّ فمؤكّد لما يقول به الأوّلون، ألا ترى أن العلماء والمفسّرين فعلوا ذلك لما هو معلوم لديهم أن اللغة الفصحى سادت ونظم بها الشعر قبل أن ينزل بها القرآن، وهم هم الذين قالوا إنها لغة قريش ولم ينكر عليهم ذلك منكر.

5ـ وليس من المستبعد ولا من المحال أن ترتقي العربيّة إلى أوج كمالها في قريش وهي أقل حظّاً في الشعراء وأدنى كعباً في الشعر، دون القبائل التي نالت من الشعر والشعراء الحظّ الأوفر،

(1) المزهر: للسيوطي جـ 1 ص 211.
(2) أنظر: شوقي ضيف: العصر الجاهلي ص 136.
(3) مقدمة ابن خلدون ص —556⅜

وكأن سليمان البستاني تنبّه إلى ما توهّمه نلينو، حين قال[1] : «وهو غير خاف أنه كان لقريش بصر في الشعر في الجاهليّة، ومع هذا فلم تكن لهم فيه مقامات عالية ولم يرتفع شعراؤهم بطبقتهم إلى طبقة نوابغ الشّعراء من سائر القبائل، لأن العرب كانت تقر لهم بالتقدم في كل شيء إلاّ الشّعر». والبصر الذي يعنيه البستاني هنا ـ فيما أرى ـ هو بصر الناقد الخبير، فلا يلزم في الناقد أن يكون شاعراً، بل ذوّاقاً نافذ البصيرة.

6 ـ أمّا قوله: «أن الناس ما ذهبوا إلى القول بفضل لغة قريش على غيرها من لغات العرب إلاّ حبّاً وإكراماً لقبيلة النّبي». فنقول ربما يصح هذا لو أنكر الرأي من لا يضمر حبّاً ولا يظهر إكراماً للنبيّ وقبيلته، بل أظهروا إذعاناً، وطأطأوا عرفاناً بأنّه بلغتهم وفوق طاقتهم، ولو كان بغير لغتهم لأبلى عذرهم وكفاهم طعناً.

والآن نأتي إلى رأي نلينو نفسه، في هذه اللغة الفصحى، القائل: «أن العربيّة الفصحى كان أصلها لهجة من لهجات القبائل البارعة في نظم القصيد، التي كثر تردّد النحاة إليها في أيام الإسلام ليستفيدوا من أهلها صحة نطق الحروف،، أو معنى الغريب أو الشواهد على قواعد النّحو، أو حلّ غير ذلك من المشكلات اللّغويّة، وإذا أردنا تعيين موطن اتّحاد اللغة الأدبيّة وتهذّبها، فلنا أن نلفت أنظارنا إلى أصحاب النّصيب الأوفر في الشعر قبل الإسلام، فنجد أوطانهم كلّها أو جلّها في القبائل المعدّيّة، التي كان ملوك كندة قد جمعوا كلمتها قبل منتصف القرن الخامس للميلاد، ثم إذا فحصنا عن زمن نهضة الشّعر الجاهلي وبلوغه المقام الأسمى، وجدناه يطابق عصر أولئك

(1) مقدمة الإلياذة ص 112.

الملوك أنفسهم، الذين كان أخيرهم امرؤ القيس الشّاعر الشّهير، الواقع مماته فيما بين سنة 530، وسنة 540 م على الأظهر.

نستنتج ذلك كلّه أن العربيّة الفصحى تولّدت من إحدى اللّهجات النّجديّة، وتهذّبت في مملكة كندة وعصرها، وأصبحت اللّغة الأدبيّة السّائدة، أمّا سبب ذلك فبيّن، إذا تذكّرنا ما سبق الإيماء إليه من عظم ما تفعل مملكة أكبر وأقوى من سائر ممالك الأمّة في غلبة لهجة على أخواتها، وصيرورتها اللغة الأدبيّة لجميع الأمّة، وإذا ما تأمّلنا ما لجود الملوك والأمراء والأغنياء على أهل الأدب والشّعر من حسن التأثير وقوّة العمل، في نشأة الآداب ورواجها، واعتبرنا أن كل لغة إنّما تتهذّب وتكمل بارتقاء الآداب»[1].

هكذا يتضح من هذا النّصّ، أن الفصحى عند نلينو: تولّدت من إحدى اللّهجات النّجديّة وتهذّبت في مملكة كندة وعصرها، ولم يستطع تحديد هذه اللّهجة، ويذكر سبباً لرأيه، وهو ما تميّزت به مملكة كندة من القوّة السّياسيّة والإقتصاديّة والأدبيّة.

وإذا نظرنا إلى هذه العوامل لدى مملكة كندة، فإن أمكننا القول بأن منتهى سيطرة ملوك كندة على من يليهم من القبائل، وبلوغهم غاية مجدهم السّياسيّ عندما فرّق الحارث الكندي أبناءه على القبائل، وجعلهم ملوكاً، فهذا متأخّر جدّاً، حيث كان بعد أن ملك الحارث الكندي الحيرة بين عامي (524 و 528 م)[2]. فإذا تهذّبت اللّغة بعد ذلك فمتى نظم بها امرؤ القيس أشهر المعلّقات، وقد يكون توفي سنة 530 م على ما يرى نلينو؟.

(1) مجلة الهلال لسنة 26عدد أكتوبر 1917 م ص 47.

(2) تأريخ الجاهليّة: عمر فروخ ص 89.

أمّا القوّة الإقتصاديّة وشهرة كندة بها، فأين هي من منزلة قريش وشهرتها بها؟

وأمّا القوّة الأدبيّة التي تزداد بحسب جود الملوك وتشجيعهم للأدب والأدباء، فمقتضاه أن تقوى كلّما اقتربنا من زمن امرىء القيس، فتكون هذه الصّفات في أبيه أقوى منها في جدّه، وفي جده أقوى منها في جدّ أبيه، ولكن هذا لا يتّفق مع ما يقوله بعضهم من أن حجراً والد امرىء القيس حبس[1] الشاعر عبيد ابن الأبرص، بل ويذكر الأخباريّون أن حجراً لم يكن راضياً عن ابنه (امرىء القيس) فطرده من عنده، وآلى ألّا يقيم معه، أنفة من قوله الشّعر[2]، مع أن الفضل يرجع إلى امرىء القيس في حفظ الأخباريين لتأريخ كندة[3].

2 آراء العرب:

أ ـ أمّا من العرب الدّارسين المعاصرين، فقد تقبّل جماعة منهم آراء بعض المستشرقين بقبول حسن، لا سيّما رأي نلينو، ولهذا نجد دراسة هذه الفكرة لا تكاد تختلف عند بعضهم كثيراً عنها عند هذا المستشرق أو غيره، من حيث التناول والمناقشة، وأبرز هؤلاء الباحثين العرب، الأستاذ أمين الخولي، والدكتور عبده الراجحي، والدكتور عبد المنعم الزّبيدي. فثلاثتهم يجمعون على أن الفصحى لم تكن لغة قريش وأن هذا القول زعم زعمه

---

(1) المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي جـ 3 ص 351.

(2) قال المرزوقي: «وقد كان لامرىء القيس في الجاهليّة مع أبيه حجر بن عمرو حين تعاطى قول الشعر فنهاه عنه وقتاً بعد وقت وحالاً بعد حال ما أخرجه إلى أن أمر بقتله، وقصته مشهورة» شرح ديوان الحماسة جـ 1 ص 16.

(3) المفصل من تأريخ العرب قبل الإسلام جـ 3 ص 374.

القرشيّون لأنفسهم أو زعم لهم لسبب واحد وهو الدّين، فيقول الخولي: «ثم إنّك لتجد تنقيح قريش أو تهذيبها دينيّ السّبب قد هيّأت له وأعانت عليه منازل قريش حول الحرم أيضاً كما أن تسجيل اعتماد هذا التهذيب أو التنقيح هو نزول القرآن به إذ أنزل بلغة قريش»[1].

ويقول الراجحي: «والذي لا شك فيه عندنا أن سبباً واحداً هو الذي جعلهم يضعون لهجة قريش هذا الموضع ذلك أن النّبيّ ﷺ قرشي، أمّا أن قريشاً لهم نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها فتلك مسألة يرفضها الدّرس اللغوي الصّحيح»[2]. بينما يقول الدّكتور الزّبيدي: «أما فصاحة قريش التي زعمتها لنفسها أو زعمها لها بعض الرواة وأهل اللغةبعد أن أصبح بيدها السلطان الديني والسّياسي في الإسلام فلا تقوم على أساس متين ولا تستند إلى دليل علميّ»[3].

ولو نظرنا بتروّ وإنصاف إلى هذا السبب الذي أجمعوا عليه لوجدنا الآتي:

أمّا إن كان الباعث الدّيني سبباً من أسباب اجتماع القبائل العربيّة وتقاطرها على مكّة واختلاطهم جميعاً بقريش فهذا لا شك فيه، ولا يخالف فيه أحد على ما نعلم، وأما تمحّض السّبب في تهذيب لغة قريش بالسبب الدينيّ فقط، فهذا أعتقد أنه لم يقل به أحد ويقف عنده حتى هم أنفسهم.

---

(1) مشكلات حياتنا اللغويّة ص 53.

(2) فقه اللغة في الكتب العربيّة ص 114.

(3) مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي ص 101.

وخلاصة رأي أمين الخولي أنك «لن تجد في تهذيب قريش بالحجيج والأسواق وغيرها إلّا خلاص لغتها من مرذول اللهجات المردّد ذكرها المعاد سمعها من كسكسة وكشكشة وشنشنة وعنعنة وعجعجة الخ . . في كلام عام عن عظمة صنيع قريش ومواتاة الأسباب لها في ذلك ثم لن تظفر بشيء محدود المعالم عن صنيع قريش هذا وآثاره في كيان اللغة وبنائها»[1].

ومن خلال هذا النّصّ والنّصّ السابق لأمين الخولي نجد أن رفضه لأن تكون الفصحى لهجة قريش يستند إلى:

1ـ أن السّبب الباعث للقائلين بأن الفصحى لغة قريش ديني، وقد قلْنا رأينا فيه.

2ـ أن مصداق هذه الدعوى في واقع اللغة وكيانها، لا يتعدّى خلاص لغة قريش من مرذول اللّهجات.

أقول وحيث تأكد خلاص لغة قريش من هذا المرذول فحسبك به، ويكتفي الخولي بمجرّد الرّفض لهذه الأسباب دون أن يضع بديلاً عما أنكر.

أمّا الدّكتور عبده الراجحي، فهو كسابقه، لم يستطع الإقتصار على السبب الواحد وهو «الدّيني» كما رأيت في نصّه السابق، ولكنّه بعد أن يورد أطرافاً من أقوال بعض معارضيه في الرأي ويستخلص الأسباب التي انبنت عليها آراؤهم، يضيف قائلاً[2]: «وهذه الآراء كلّها مبنيّ حكمها هذا على عدّة اعتبارات منها ما هو

(1) مشكلات حياتنا اللّغويّة ص 54.

(2) فقه اللغة في الكتب العربية ص 118.

من قبيل الإعجاز على نحو ما هو عند الرّافعي، ومنها ما هو دينيّ لكون مكة منزل قريش وما تبع ذلك من حج ومن لقاء، ومنها ما هو اقتصادي لاشتغال قريش بالتجارة، ولما كان لسوق عكاظ من مكانة لدى شعراء العرب».

ويرى الدكتور الراجحي أن أحمد بن فارس - في رأيه - يمثّل رأي القدماء في هذه الموضوع، والذين ذهبوا إلى تمجيد لهجة قريش مذهباً بعيداً، دفعهم إلى ليّ بعض النّصوص التي تناقض دعواهم والتّعسّف في تأويلها، ويورد قول النبيّ ﷺ الذي ذكره أحمد بن فارس في «الصّاحبي»[1]: «أنا أفصح العرب بيد أنّي من قريش». فيرى أنهم تعسّفوا في تأويله بذهابهم إلى أن «بيد» بمعنى «من أجل» ويردّ تأويلهم بما ورد عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «يا رسول الله ما لك أفصحنا ولم تخرج من بين أظهرنا»[2]. والنّص في «المزهر» كاملاً هكذا: «عن عمر بن الخطّاب أنه قال: يا رسول الله ما لك أفصحنا ولم تخرج من بين أظهرنا؟ قال: كانت لغة إسماعيل قد درست فجاء بها جبريل عليه السّلام فحفّظنيها فحفظتها. أخرجه ابن عساكر في تأريخه».

وفي الحق، أن ادّعاء التعسّف ليس صحيحاً، لأن هذا الأسلوب تستعمله العرب ويعدّ من جيّد ضروب البلاغة، وهو ما يسمّونه: تأكيد المدح بما يشبه الذّم[3]، على حدّ قول النابغة الذّبياني:

---

(1) ص 28.

(2) المزهر جـ 1 ص 35.

(3) أنظر: شرح السّعد المسمّى مختصر المعاني. لسعد الدين التفتازاني جـ 3 ص 105.

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ ... بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ

وأمّا حديث عمر، فأرى أنه لا داعي له، لأن قول النّبيّ ﷺ: «أنا أفصح العرب» يعني بما فيهم قريش. ومما تقدم من نصوص الرّاجحي ومن قوله[1]: «وأمّا هذه العيوب التي ارتفعت عنها لهجة قريش والتي تنسب إلى كثير من القبائل العربيّة فمعرفتنا بها معرفة مبنيّة على نصوص قليلة مبتورة»، نستطيع أن نستخلص دواعي رفضه للقول بأن اللغة الفصحى لغة قريش، وهي: -

1- أن النبيّ ﷺ قرشيّ، وهذا سبب ديني، يراه سبباً لادّعاء الفصاحة لقريش لا دليلاً على فصاحتها، وأن مكّة منزل قريش ومحجّ العرب وملتقاهم.

2- لأن دعوى فصاحة قريش استناداً على أن لهم نحائز وسلائق سليمة طبعوا عليها، وهذا يأباه الدرس اللغوي الصحيح.

3- لأن النصوص التي اعتمدوا عليها في البرهنة على صحة رأيهم أوّلت عسفاً وطوّعت ليّاً.

4- لأن هذا الرأي قال به بعضهم، لاعتبارات منها ما هو من قبيل الإعجاز.

5- ولأن منها اعتبارات اقتصاديّة، لاشتغال قريش بالتجارة.

6- ما كان لسوق عكاظ من مكانة لدى شعراء العرب.

وهذه الأسباب في رأيه لا تقوى دليلاً على تمكين لهجة قريش من

(1) فقه اللغة في الكتب العربيّة ص 115.

السيطرة والسّيادة، ثم يضع تساؤلات يوحي من خلالها بحيثيات حكمه في هذه القضيّة. ألم يكن في شبه الجزيرة أسواق غير عكاظ؟ يلتقي الناس فيها للتجارة؟.. وأين كانت حروبهم التي كانت تستمرّ سنوات ذوات عدد؟ وهل كانوا يتحاربون صامتين، ثم أين هجراتهم المستمرّة بحثاً عن الرّزق؟ وأين أحلافهم التي كانت تجمع بينهم؟.

وقبل أن نذكر رأيه في الفصحى «لغة من هي» نناقش دواعي رفضه، وعزائم رأيه، على ترتيبها السابق:

1ـ لمّا كان النّبيّ ﷺ قرشياً وموطنه مكّة بين القرشيّين لزم أن يكونوا فصحاء، لأنهم أوّل من يتحدى بالتنزيل، وفصاحته درجة إعجاز، ومكة موطن قريش ومجمع العرب وملتقاهم، لا شك مكّنهم من فرصة الاختلاط.

2ـ نحائز قريش وسلائقهم نتيجة عدم مخالطة الأعجام.

3ـ أمّا النصوص فقد تقدم أنه لا عسف فيها ولا ليّ.

4ـ أما الاعتبار الذي هو من قبيل الإعجاز فنحن أيضاً لا نرى أن يقوم سبباً.

5ـ اشتغال قريش بالتجارة من دواعي الاختلاط والتعامل مع كل القبائل الأخرى.

6ـ مكانة سوق عكاظ تفوق مكانة أي سوق في جميع النّواحي الإقتصاديّة والأدبيّة، بل هي ملتقى شرفاء العرب جميعاً دون بقيّة الأسواق، يقول أحمد حسن الزّيات: «وكان كل شريف إنما يحضر سوق ناحية، إلاّ عكاظ فإنهم كانوا يتوافدون إليها من كل

فجّ، لأنها متوجّههم إلى الحجّ، ولأنـها تقام في الأشهر الحرم»[1].

وبعد، فهل يمكن للأسواق غير عكاظ، وللقاء الفرسان في الحرب، وهل الهجرات وراء الكلأ ومنابع الماء، حيث لا تقيم قبيلة أو قبائل بمكان إلا بإزاحة أخرى أو أخريات عنه، وهل الأحلاف التي كانت تجمع بينهم والتي ربما يبرم عقودها ممثلون عن كل قبيلة، هل هذه جميعاً تقوى لتقوم مقام الأسباب الأولى في تهذيب لغة وفصاحة لهجة؟.

ثم نأتي إلى رأيه حيث يقول[2]: «والرأي بعد هو ما نحسبه موافقاً لطبيعة التّطوّر اللغوي وهو أن شبه الجزيرة العربيّة كان بها لهجات كثيرة مختلفة تنتسب كل منها إلى أصحابها وإلى جانب هذه اللهجات كانت هناك لغة عربيّة مشتركة تكوّنت على مرّ الزّمن بطريقة لا سبيل لنا الآن إلى تبيّنها وهذه اللغة المشتركة لا تنتسب إلى قبيلة بذاتها لكنها تنتسب إلى العرب جميعاً ما دامت النّصوص الشّعريّة والنثريّة لا تكاد تختلف فيما بينها. وهذه النّصوص كما نعلم ليست قرشيّة ولا تميميّة ولا هذليّة فقط بل هي من قبائل مختلفة ممّا يدلّ على أن هذه اللغة المشتركة هي لغة كان الأدباء يصطنعونها في فنّهم القولي».

وهكذا خلص الراجحي بنتيجة لم تضف جديداً ـ فيما نرى ـ حيث إن وجود لغة مشتركة فنّية للأدب فوق كل اللّهجات وإن غذّتها

(1) تأريخ الأدب العربي ص 16.
(2) فقه اللغة في الكتب العربية ص 120.

جميع اللّهجات ـ سبق وأن قال بها بروكلمان[1].

أما الدكتور عبد المنعم الزبيدي فما يقوله من «أن الشعر نشأ وترعرع بين قبائل ربيعة التي كانت تسكن وادي الفرات الأوسط وجنوبه ومنطقة الخليج والتي كانت تخضع لملوك الحيرة من المناذرة كما خضعت فترة من الزّمن لأمراء كندة»[2].

يشبه ما قاله نلينو ـ وقد تقدم ـ عن نشأة الفصحى وتهذّبها: «أن العربيّة الفصحى تولّدت من إحدى اللّهجات النجديّة وتهذّبت في مملكة كندة وعصرها».

ومن يقرأ الفصل الثاني[3] من «مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي» للزّبيدي ويقرأ مقالة[4] نلينو: «كيف نشأة اللغة العربيّة» يجد بينهما توافقاً كبيراً. مثل قول الزبيدي في تعليق على نصّ لعبد القادر البغدادي عن عرض الشعر على قريش وتحكيمها فيه، فما استجيد علّق وما لم يستحسن طرح: «وهذا كلام قد لفّقه البغدادي فيما يبدو من كلام لابن عبد ربّه وابن رشيق وابن الكلبي وابن قتيبة وحمّاد الراوية»[5] وقول نلينو ـ تعليقاً على رأي أحمد بن فارس: «وهذا رأي قديم»[6]. ومثل قول الزبيدي: «وهذا كلام غريب يخالف حقائق التأريخ الأدبي»[7] تعليقـاً على القول بـاختيار قـريش للمعلّقات

(1) تأريخ الأدب العربي: بروكلمان، جـ 1 ص 42.
(2) مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي: الزبيدي ص 98.
(3) بعنوان: المعلّقات السّبع ولغة قريش. ص 83 و 132وما بينهما.
(4) مجلة الهلال لسنة 26عدد أكتوبر 1917 ص 41 - 48وما بينهما.
(5) مقدمة الزبيدي ص 95.
(6) مقالة نلينو ص 43.
(7) مقدمة الزبيدي ص 95.

وتحكيمها في الشعر وعرض الشعر عليها في مكة. وقول نلينو: «وما رأوا أنه قول لا أصل تأريخي له»[1] تعليقاً على قولهم: «إن قريشاً أفصح العرب». ومثل قول الزبيدي: «فإذا كانت قريش أفصح العرب فلماذا لم يأخذ عنها علماء اللغة ورواتها وأخذوا عن قبائل قيس بن عيلان وتميم وأسد وهذيل»[2]. وقول نلينو: «فإذا كانت قريش أفصح العرب فلماذا إنّما نقلت اللغة عن غيرها فبدل أن يستشهد النحاة واللّغويّون بقريش اقتبسوا العلم من أشعار الجاهليّة أو عربان البادية»[3]. والذي يعنينا من هذا الفصل للدكتور الزّبيدي هو ما يتعلّق بلغة قريش. فالقرآن نزل بأفصح لغات العرب. هل هي لغة قريش؟.. هذا ما ينفيه الدكتور الزبيدي لأنه ينفي أن تكون قريش أفصح العرب. فبعدما يصف الزبيدي فصاحة قريش بأنها زعم زعمته لنفسها أو زعمه الرّواة لها[4]. يورد أقوال الفراء، وابن خالويه، والفارابي وأحمد بن فارس. وقد تقدم ثلاثة منها. فلا لزوم لتكرارها. وأمّا قول ابن خالوية فهو: «وإنّما النّحويّ الذي ينقّر عن كلام العرب ويحتج عنها ويبين عمّا أودع الله تعالى من هذه اللغة الشريفة هذا القبيل من الناس وهم قريش»[5]. ثم يقول[6]: «هذه الأقوال وما يشبهها هي كل ما نجده عند القدماء عن فصاحة قريش التي لم تماثلها فيها قبيلة عربيّة أخرى. خلاصتها: أن الله تعالى

---

(1) مقالة نلينو ص 44.

(2) مقدمة الزبيدي ص 103.

(3) مقالة نلينو ص 44.

(4) مقدمة الزبيدي ص 101.

(5) مقدمة الزبيدي ص 102.

(6) السابق ص 103.

اختار قريشاً لتكون أفصح العرب. وأن شغل قريش الشاغل في الجاهليّة لم يكن التجارة والرّبا وجمع المال واقتناء الرّقيق والعلم بالمكاييل والموازين وعقد الأحلاف والمعاهدات التي تبيح لقوافلها المرور في أراضي غيرها من القبائل والأمم، إنّما شغلها الشّاغل أن تنصّب إلى وفود القبائل العربيّة الأخرى التي تأتي مكّة في موسم الحجّ لتقارن بين لغاتها ولهجاتها ولتنتقي بعد ذلك منها ما تراه أفصح وأحسن من غيره وتطلب من أبنائها استعماله والأخذ به وترك ما هو دونه فصاحة وحسناً وإذن فلغتها لغة مصطنعة قد اختيرت عناصرها من لغات القبائل جميعاً اختياراً دقيقاً واعياً». وبعد ذلك يطلب وصفاً تفصيليّاً عن هذه المهمّة وكيف كانت تتمّ فيقول[1]: «ولا ندري من هم القرشيّون الذين كانوا يقومون بهذه المهمّة الدّقيقة؟ وكيف كانوا يقومون بها؟ وما الأسس التي كانوا يحتكمون إليها في الاختيار والانتقاد؟ وما الوسائل التي كانوا يستخدمونها في تطبيق ما يختارونه من لغات القبائل الأخرى وألسنتها؟». ثم يختم هذه التّساؤلات بقوله: «ومن الواضح أن الذين زعموا هذا الزّعم الغريب كانوا يستغفلون غيرهم ويظنّون فيهم السّذاجة والغباء والجهل».

وإذا جاز لي أن أناقش الأستاذ في نفيه لفصاحة قريش وأسبابه، فإنني سأعمد إلى ثلاثة من هذه الأسباب أرى أنها أقواها سبباً للرّفض وأوفاها بالغرض.

أوّلاً: قوله: «لقد كان القرشيّون جماعة من التّجار والمرابين والسماسرة، ولم يشتهروا بشيء غير التجارة وجمع المال»[2]. يقول

(1) السابق ص 103.

(2) مقدمة الزبيدي ص 95.

ذلك مع أن حديثه في الفصل الثّاني عن لغة قريش سببه فصاحة قريش التي اشتهرت بها، وإن اشتهرت بالتجارة فعلاً. أمّا قولهم: «من لم يكن من قريش تاجراً فليس بشيء» فإن المصدر الذي نقل عنه الدكتور الزبيدي ذلك أتى به في سياق الكلام عن غناهم وثروتهم وأن كثيراً منهم لا يعرف له عمل إلّا التجارة وأعتقد أن هذا لا يتعارض مع الفصاحة.

ثانياً: قوله: «كأن قريشاً لم تخالط الروم والفرس والأحباش والأنباط والأقباط والحميريّين في الجاهليّة»[1] يقصد أن من رأى الاختلاط منع من أخذ اللغة ومعاني الغريب من قريش في الإسلام فليعلم أنه كان موجوداً في الجاهليّة. وفي هذا أرى أن القرشيّين في جاهليّتهم كانوا لا ينظرون نظرة النّدّ للنّدّ حتى لغيرهم من العرب فضلاً عن الأعجام فكيف بهم من العبيد والجواري، ولعلّ هذا ما يعنيه العقّاد عندما قال[2]: «ووحدة اللغة القرشيّة أو الحجازيّة لا تصبح من مفاخر العرب جميعاً كرامة لقريش أو لأرض الحجاز، ولكنها خليقة أن تسري إلى نفوس العرب من يشعرون بالعروبة الموحّدة عالية الرأس غير مستكينة لسلطان من العجم على الخصوص، والكعبة هي الجوار الوحيد الذي يشعر العربي عنده هذا الشّعور، فهم في الشأم رعايا دولة الروم، وهم في الحيرة رعايا دولة الفرس، وهم في اليمن أتباع للحبشة أو لفارس، أو رعايا لسلطان يدينهم بالمذلّة كما يدينهم الملوك الغرباء».

---

(1) السابق ص 104.

(2) مطلع النّور ص 46.

ثالثاً: ما أورده[1] مما روى ابن فارس[2] بإسناد يرتفع إلى ابن عباس أنه قال: «نزل القرآن على سبعة أحرف أو قال بسبع لغات، منها خمس بلغة العجز من هوازن وهم الذين يقال لهم «عليا هوازن» وخمس قبائل أو أربع منها: سعد بن بكر، وجشم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف». ويروى كذلك: «واثنتين منها لقريش وخزاعة»[3]. أقول وهذه الرّوايات لا يحتجّ بها ولا تقوم دليلاً - فيما أرى - يقول الطبري[4]: «فإن قال قائل: فهل لك علم بالألسن السّبعة التي نزل بها القرآن؟ وأي الألسن هي من ألسن العرب؟». ثم يجيب: «... وقد قيل إن خمسة منها لعجز هوازن واثنتين منها لقريش وخزاعة. وروي جميع ذلك عن ابن عبّاس وليست الرّواية عنه من رواية من يجوز الاحتجاج بنقله وذلك أن الذي روي عنه أن خمسة منها من لسان العجز من هوازن: الكلبي[5] عن أبي صالح[6]. وأن الذي روي عنه أن اللسانين الآخرين لسان قريش وخزاعة: قتادة[7]. وقتادة لم يلقه ولم يسمع منه». أضف إلى ذلك أن طريق: الكلبي

---

(1) مقدمة الزبيدي ص 106.

(2) الصّاحبي ص 8.

(3) الطبري جـ 1 ص 23.

(4) السابق جـ 1 ص 23.

(5) أبو هشام محمد بن السائب الكلبي نسابة راوية عالم بالتفسير وأخبار وأيام العرب مرضيّ في التفسير. وأما في الحديث ففيه مناكير. قيل كان سبئياً. توفي 146 هـ (الإعلام جـ 6 ص 133).

(6) «قال الكلبي: قال لي أبو صالح: أنظر كل شيء رويت عنّي عن ابن عبّاس فلا تروه». ميزان الإعتدال: للذهبي، القسم الثالث، ص 556.

(7) هو قتادة بن دعامة بن عرنين بن عمرو السّدوسي البصري «أبو الخطاب» مفسّر. من آثاره: تفسير القرآن. ت 117 هـ (كحالة جـ 8 ص 127).

عن أبي صالح عن ابن عباس أوهى طرق ابن عبّاس بل إذا انضمّت إليها رواية محمد ابن مروان (السّدّي الصّغير)[1] صارت سلسلة الكذب[2] فيمكن أن يعتبر الكلبي وأبو صالح حلقتين في سلسلة الكذب. وهكذا نرى من خلال رفض «أن تكون الفصحى لغة قريش أو أن تكون لقريش فصاحة تزيد عن غيرها» من خلال رفض هذا الرّأي وردّ الدكتور الزبيدي على أدلّة القائلين به ومن خلال مناقشة بعض أدلّته على رأيه، قلت هكـذا نرى أن أدلّتـه واستفساراتـه واحتجاجاته، وإن لم تكن قطعيّة في مقاصدها، محطّمة لـرأي القائلين بضدّها، إلّا أنها وضعت أمام المتشبثين برأي الأقدمين - القائل بفصاحة قريش وأن الفصحى لغتها - وضعت أمامهم علامات استفهام سنرى جوابهم عليها في الفقرة التالية، وهذا هو رأي جماعة من العرب الدارسين المعاصرين.

ب ـ ولكن الكثرة من الباحثين والكتّاب من هؤلاء العرب المعاصرين سلكوا مسلك الأوّلين. أو بالأحرى أخذوا برأيهم القائل بأن لغة القرآن الكريم «العربيّة الفصحى» هي: لغة قريش، فقد لاقت عندهم هذه النظريّة قبولاً، ووجدت بينهم أنصاراً مثل: جرجي زيدان (1332 هـ) - سليمان البستاني (1343 هـ) - مصطفى صادق الرافعي (1356 هـ) - طه حسين - عباس محمود العقّاد - أحمد حسن الزّيّات - سعيد الأفغاني وغيرهم. وبالوقوف على ما كتبوا

---

(1) هو محمد بن مروان بن عبد الله بن إسماعيل السّدّي الصغير الكوفي. مفسّر. متروك الحديث متّهم بالكذب. صاحب الكلبي. ت 189 هـ.
(شذرات الذهب للحنبلي جـ 1 ص 325، طبقات المفسرين للداوودي جـ 2 ص 255 - 256).
(2) الإتقان جـ 2 ص 189.

في هذا الموضوع أرى أن أسباب قبولهم لهذا الرأي ومبرّرات اقتناعهم به تتلخص في الآتي :

(1) إجماع العرب على القول بذلك علماء ورواة ومحدّثين ومفسّرين. يقول طه حسين: «فقد أجمع العرب على ذلك بعد الإسلام واتفقت كلمة علمائهم ورواتهم ومحدّثيهم ومفسّريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش أو قل على أن هذا الحرف الذي بقي لنا من الأحرف السّبعة إنّما هو حرف قريش»[1].

(2) عدم إنكار هذا الرأي من جانب أناس هم في مسيس الحاجة إلى إنكاره لو وجدت إليه مندوحة لدوافع شعوبيّة حاقدة يجعل إنكاره الآن ضرباً من المكابرة. قال طه حسين أيضاً: «وقد يكون من التكلّف والتحذّق أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هي لغة قريش وألا يظهر في العصر الإسلامي الأوّل ولا في أيّام بني أميّة ولا في أيّام بني العبّاس من ينكر هذا أو يجادل فيه برغم ما كان من الشعوبيّة الأعجميّة ومن الشعوبيّة الحميريّة ومن الخصومات السّياسية بين قريش وغيرها من قبائل مضر ثم يزعم زاعم أن هذه اللغة ليست لغة قريش وإنّما هي لغة قبيلة أخرى مهما تكن هذه القبيلة»[2].

(3) أنه لا غرابة في أن تتأثر لهجة بلهجات أخرى نتيجة الاختلاط والاحتكاك وأن تتفاعل في عمليّة تهذيب تصطرع فيها المميّزات الحضاريّة الرّطبة النديّة مع المميّزات البدويّة الصّلبة العصيّة،

---

(1) في الأدب الجاهلي ص 105 .
(2) السابق ص 105 .

فتطغى إحداها على الأخريات بانتزاع ما يسدّ الحاجة ويناسب المقام ويأتلف مع الذّوق العام، فتصبح بعد مدّة هي اللّهجة الغالبة، وهي اللّغة السّائدة، فيتّخذها الجميع لغة لهم. قال العقّاد[1]: «وليس بالمستغرب أن يؤدّي الاتّصال بين البادية والحاضرة إلى تهذيب بعض الأصوات تبعاً لاختلاف لهجة الحديث في الصّحراء الواسعة وفي مجالس المدينة، وقد يكون للتّنقّل بين رحلات الشّمال ورحلات الجنوب مثل هذا الأثر، مع ما يقترن به من آثار الرّخاء أو الخشونة في أطوار اللّهجة الواحدة، ثم يؤدّي ذلك مع الزّمن إلى اصطفاء لهجة واحدة مفضّلة تكون لها الغلبة على سائر اللّهجات، وتعم هذه اللّهجة بعد ذلك إذا اشترك النّاطقون باللغة جميعاً في حفظها وترديدها، وقد حدث ذلك في اللّغة العربيّة خاصة على نحو لا يتّفق لغيرها في الزّمن القديم والحديث، فأصبح اللّسان العربي المبين لساناً واحداً لكل من يحفظ القرآن الكريم أو يتلوه».

(4) إن فرصة اختلاط قريش (بشكل لا يحطّ من كبريائها) بالأمم الأخرى حيث كانوا أهل تجارة وسفر شمالاًإلى الشام ومصر والعراق، وجنوباً إلى اليمن، وغرباً إلى الحبشة، وشرقاً إلى خليج فارس، وما كان بمكّة من أحابيش وعدد من الجواري اليونانيّات والرّوميّات والفارسيّات، جعلت القرشيين يستعرضون الكثير من اللّغات والأساليب أثرت لغتهم بكثير من الألفاظ وارتفعت بذلك إلى أعلى الدرجات، قال الرّافعي[2]: «فسمعوا

---

(1) اللّغة الشاعرة ص 60 / 61.

(2) تأريخ آداب العرب جـ 1 ص 94.

مناطق الناس وتدبّروا وجوه العذوبة في أعذبها وتناولوا كثيراً من ألفاظ تلك الأمم فدخلت كلامهم وأعربوها من الرّوميّة والفارسيّة والعبرانيّة والحبشيّة والحميريّة، وعلى ذلك صاروا بطبيعة أرضهم في وسط العرب كأنهم مجمع لغويّ يحوط اللغة ويقوم عليها ويشدّ أزرها ويرفع من شأنها ويزيد في ثروتها».

والآن نأتي إلى مناقشة هذه الأسباب لنتبيّن خطأها أو صوابها ـ فيما نرى ـ على النحو التالي:

* قولهم بإجماع العرب على القول بأنّ قريشاً أفصح العرب. ليس على إطلاقه فقد اعترض الدّكتور الزبيدي على هذا مبيّناً أن هناك من يعارض هذا[1] مستدلًّا بما روى الجاحظ من أنه: «قال أهل مكة لمحمّد بن المناذر الشّاعر: ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة إنّما الفصاحة لنا أهل مكّة. فقال ابن المناذر: أمّا ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن وأكثرها له موافقة فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم أنتم تسمّون القدر «برمة» وتجمعون البرمة على «برام». ونحن نقول «قدر» ونجمعها على «قدور». وقال الله عزّ وجلّ: ﴿وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾[2] . . . فعدّد عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلّا هذا»[3]. وهذا اعتراض وجيه، يجعل القول بالإجماع ليس على إطلاقه ولكني أرى أن هذا مما أخذته لغة قريش من ضمن ما أخذت من لغات القبائل الأخرى. خاصة وأنّه من النّدرة بحيث لم يتجاوز ما سمّاه العشر كلمات،

(1) مقدمة الزبيدي ص 109.

(2) سبأ: ي 18.

(3) البيان والتبيين: للجاحظ جـ 1 ص 17.

وهذا ما يؤيّده قول ابن عبد البرّ في «التمهيد» عن القرآن بأن «قول من قال: نزل بلغة قريش معناه عندي الأغلب، لأن غير لغة قريش موجودة في جميع القرآن»[1]. وقول الواسطي أيضاً: «ليس في القرآن حرف غريب من لغة قريش غير ثلاثة أحرف لأن كلام قريش سهل ليّن واضح، وكلام العرب وحشيّ غريب. فليس في القرآن إلّا ثلاثة أحرف غريبة. ﴿فَسَيُنْغِضُونَ﴾: وهو تحريك الرّأس. ﴿مُّقِيتاً﴾ مقتدراً. ﴿فَشَرِّدْ بِهِمْ﴾: سمّع»[2].

وهكذا أرى أن مثل صنيع ابن المناذر لا يخرم الإجماع إذ العبرة بعموم اللغة لا ببعض المفردات.

* وأمّا قولهم ليس بالمستغرب أن يؤدّي الإتّصال بين البادية والحاضرة إلى تهذيب بعض الأصوات تبعاً لاختلاف لهجة الحديث في الصحراء الواسعة وفي مجالس المدينة، فقد تقدّم ما يؤيّده في قول الواسطي.

* أما اختلاط أهل مكّة القرشيين ـ على الصورة المذكورة ـ بالأمم الأخرى من فرس وروم وأحباش ومصريين وأنباط ويونانيين وغيرهم في مكّة أو غيرها. ذلك الاختلاط الذي ترتّب عليه ثراء اللغة وزيادة رصيدها، فأرى أن هذا صحيح، وهو يؤكد لنا تعريب اللغة العربيّة لألفاظ من لغات هذه الأقوام، صبغتها بالصّبغة العربيّة، وأضافتها إلى مخزونها اللّغوي بعد أن حوّلتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربيّة.

ومما لا شكّ فيه أن وجود بعض كلمات في لغة القرآن الكريم

---

(1) الإتقان جـ 1ص 135.

(2) السابق.

غير عربيّة أصلاً، ولكنّها عرّبت، لا شكّ أن وجود هذه الكلمات لا يخرج القرآن عن كونه عربيّاً.

وإذا كان لنا أن نقيس جاز أن نقول: إن وجود ألفاظ بلهجات عربيّة غير قرشيّة لا ينفي عن لغة القرآن اللغة الفصحى أنّها قرشيّة، وهذا ما تؤيده النّصوص التالية:

- «وروي عن أبي بكر الصّديق رضي الله عنه أنه قال: قريش هم أوسط العرب في العرب داراً وأحسنه جواراً وأعربه ألسنة»[1].

- «قرأ ابن مسعود: عتى عين في قوله تعالى: ﴿حَتَّى حِينٍ﴾ فكتب إليه عمر: إن القرآن لم ينزل على لغة هذيل فأقرىء الناس بلغة قريش»[2].

- «فأمر عثمان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الله بن الزّبير وعبد الرّحمٰن بن الحارث بن هشام أن ينسخوها في المصاحف وقال لهم: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربيّة من عربيّة القرآن فاكتبوها بلسان قريش فإن القرآن أنزل بلسانهم ففعلوا»[3].

---

(1) لسان العرب، مادة «عرب».

(2) المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام، جـ 8 ص 572.

(3) صحيح البخاري، جـ 3 ص 224 / 225.

الفصل الثاني

نشأة التفسير والحاجة إليه

الفَصْل الثَاني

نَشأة التفسير وَالحَاجة إليه

إن كلامنا عن نشأة التفسير القرآني والحاجة إليه، ليس تأريخاً لهذا العلم أو تخطيطاً لهذا التأريخ، حيث لم يكن التّفسير مقصوداً لذاته، ولا يتعلّق عرضنا بالبحث في التّفسير من حيث هو، وإنما يتعلّق بعلاقة الشعر الجاهليّ بتفسير معاني القرآن، بعدما تأكّد لدينا وحدة اللغة فيهما فيما تقدّم.

وحتى لا يقتضب الكلام اقتضاباً عند الإنتقال من الحديث عن لغة القرآن الكريم إلى الحديث عن دور الشعر الجاهلي ـ المتّحد لغة مع القرآن ـ في تفسير معاني القرآن من خلالها، وحتى نوجد سلكاً ينتظم الرّبط الموضوعي والمرحلي، وترتيباً للاحق على سابق، رأينا أن نعقد هذا الفصل للحديث بإيجاز عن نشأة التّفسير في مراحله الأولى والحاجة إليه.

أولاً : الأسباب الدافعة إليه في هذه الفترة:

تتلخص دوافع التفسير في سببين اثنين هما:

(1) سبب كامنٌ وراء تفسير النّبيّ ﷺ، وهو أن تفسير النّبيّ لما لا يعلم تفسيره وتفصيله من القرآن إلا ببيانه ﷺ، جزء من الرّسالة المكلّف بتبليغها ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَاتِهِ﴾[1]. والقرآن دستور هذه الرّسالة

(1) المائدة، ي 67.

ومنهجها، فلا بدّ من فهمه لتطبيقه، ولا يتم ذلك إلّا بشرحه وتفسير معانيه، وفهم مقاصده ومراميه «فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فن من العلم كالطّب والحساب ولا يستشرحونه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم»[1]. وتفسير ما لا بدّ منه، وبالعباد إلى تفسيره الحاجة، هو وظيفة النّبيّ ﷺ، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْـرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2].

(2)سبب كامن وراء غيره من التّفاسير ـ وهو التّدبّر والتّذكّر، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبَابِ﴾[3]، وقال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾[4].

ولا معقول أن يتم هذا التّذكّر والتّدبّر للقرآن إلّا عن طريق الفهم لمعانيه، وحيث أن الذين يقرأون القرآن ليسوا في مستوى العربيّ الذي يدرك معاني الألفاظ بمجرد سماعها، بل إن الّذين عاصروا نزول القرآن وشاهدوه عن كثب من كبار الصحابة وعلمائهم من العرب الذين نزل القرآن بلغتهم قد عجزوا عن فهم بعض ألفاظ القرآن الكريم، فهذا عمر بن الخطاب يقرأ قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾[5]، ثم يقول: قد عرفنا الفاكهة فما الأبّ؟[6]. «وكان ابن

(1) مقدمة في أصول التفسير: ابن تيمية ص 37.
(2) سورة النحل، ي 44.
(3) سورة ص. ي 29.
(4) سورة القتال، ي 20.
(5) سورة عبس، ي 31.
(6) الطّبري جـ 30 ص 59.

عباس وهو ترجمان القرآن يقول: لا أعرف ﴿حَنَاناً﴾[1] ولا ﴿غِسْلِينٍ﴾[2] ولا ﴿الرَّقِيمِ﴾[3]»[4]. فهم وإن نزل القرآن بلغتهم وعلى أساليب بلاغتهم، إلّا أنهم لم يكونوا كلّهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتركيبه، كما توهّم ابن خلدون[5] بل على العكس، فحتّى من فهم القرآن وعلم معانيه الإفراديّة والتركيبيّة أكثر من غيره، لم يحط بها جميعاً كما قال ابن قتيبة «والعرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه، بل إن لبعضها الفضل في ذلك على بعض»[6]. فكانوا يتطلّعون إلى ما غاب عنهم من معانيه، ويستشرحون ما دقّ من أسراره ومراميه، بقدر ما أدّى إليه إدراكهم وأعانهم على ما حذقوا من وسائل الفهم وما اختصّوا به من عوامل مساعدة على التّفسير، وسار من بعدهم على الأثر.

مراحل التفسير الأولى:

إذا كان واضع علم التّفسير عند أصحاب مبادىء العلوم ـ بمعنى جامعه ـ هو الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه ـ «إنه أوّل من صنّف ـ تفسير القرآن ـ بالإسناد على طريقة الموطّأ» كما قال الدّاوودي[7] ـ فإن مرادنا هنا: تدوين التفسير في مراحله الأولى منذ نزول القرآن

(1) سورة مريم، ي 13.
(2) سورة الحاقّة، ي 36.
(3) سورة الكهف، ي 9.
(4) البرهان: للزركشي جـ 2 ص 175.
(5) المقدّمة ص 438.
(6) المسائل والأجوبة ص 8.
(7) طبقات المفسرين جـ 2 ص 300.

حتّى نهاية القرن الأوّل تقريباً. وهذه المراحل هي:

أولاً : مرحلة التفسير القرآني للقرآن:

مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ، النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾[1] فقد فسّر ﴿الطارق﴾ بالنجم الثاقب. ومثل قوله تعالى: ﴿الله الصَّمَدُ﴾[2]. قال محمد بن كعب القرضي[3] تفسيره: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[4]. وهذه المرحلة لا تعقيب عليها، إلاّ أنها مرحلة لا يمكن الاستغناء عنها أو تجاهلها، بل هي أول ما يطلب من التّفسير، لأنّها بيان لمراد الله بما جاء عن الله والله أعلم بمراده.

ثانياً : مرحلة التّفسير النّبويّ للقرآن:

مثل ما روي[5] أنه «لما نزلت قوله تعالى: ﴿الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾[6] شقّ ذلك على المسلمين، فقالوا يا رسول الله وأيّنا لا يظلم نفسه؟ قال: ليس ذلك، إنّما هو الشّرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيِّ لَا تُشْرِكْ بِالله إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[7]». ومثل تفسير النّبيّ ﷺ ﴿القوّة﴾ بالرّمي في قوله

---

(1) الطارق ي 2 / 3.

(2) الإخلاص ي 2.

(3) تابعيّ. كان ثقة عالماً كثير الحديث ورعاً روى عن جمع من الصحابة. وكان أبوه سبيّ قريضة توفي سنة ثماني عشرة ومائة على خلاف فيها. (تهذيب التهذيب: للعسقلاني جـ 9 ص 420 وما بعدها).

(4) الإخلاص ي 3 / 4.

(5) سنن الترمذي جـ 8 ص 228.

(6) الإنعام ي 82.

(7) لقمان ي 13.

تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّنْ قُوَّةٍ﴾(1) فيما روي من أن عقبة بن عامر: «قال: قرأ رسول الله ﷺ على المنبر: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ فقال: ألا إن القوّة: الرّمي، ألا إنّ القوّة الرّمي، ثلاث مرات»(2). ومثل تفسيره ﷺ ﴿الحساب اليسير﴾ بالعرض. فيما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: ليس أحد يحاسب إلاّ هلك. قالت: يا رسول الله: جعلني الله فداءك. أليس يقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً﴾(3) قال: ذاك العرض يعرضون ومن نوقش الحساب هلك»(4). والتفسير النبويّ للقرآن يعتبر فرعاً من فروع الحديث خصّص له جامعو الحديث - فيما بعد - كتباً وأبواباً خاصة في مجاميعهم. وهذه المرويّات وإن صحّ كثير منها إلاّ أن أيدي الوضّاعين امتدت إليها وكثرت فيها الأكاذيب والمفتريات كثرة جعلت الإمام أحمد بن حنبل يقول: «ثلاث كتب ليس لها أصل: المغازي، والملاحم، والتّفسير»(5). ومراده كما قال المحقّقون من أصحابه: أن الغالب أنها ليس لها أسانيد صحاح متّصلة، وإلا فقد صح من ذلك الكثير.

وقد توافر المخلصون من رجال التّفسير والحديث على دراسة هذه المرويّات متوناً وأسانيد دراسة استهدفت تنقية الحديث النّبويّ الشّريف من كل ما شابه ومازجه من أكاذيب نسبت إلى النّبيّ ﷺ وهو

(1) الأنفال ي 60.
(2) الطبري جـ 10 ص 30.
(3) الإنشقاق ي 8.
(4) صحيح البخاري جـ 3 ص 213.
(5) البرهان: للزركشي جـ 2 ص 156.

منها براء. ولنأخذ مثلاً ما روي عنه ﷺ في تفسير القنطار الذي بلغ حدّ التناقض ـ حيث روي «عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ﴾[1] قال القنطار: ألفا أوقيّة»[2]. كما روي «عن أبي هريرة عن النبيّ ﷺ قال: القنطار: اثنا عشر ألف أوقيّة كل أوقيّة خير ممّا بين السماء والأرض»[3].

فقد فسّر القنطار مرة بألفي أوقية وأخرى باثني عشر ألفاً. وهذا لا شك تناقض واضح ووضع ظاهر لا يمكن أن يصدر مثل هذا عنه ﷺ. وقد حقّق هذا ابن كثير[4] عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ الآية. وبيّن أن ذلك من الموقوف على بعض الصّحابة.

ثالثاً : مراحل تفسير الصّحابة:

الصّحابة رضوان الله عليهم هم أقدر الناس على فهم معاني القرآن وإدراك مراميه لما توفّر لديهم من إمكانيّات وأسباب ـ لم تتوفر لدى غيرهم ـ وأهمّها:

1ـ حذقهم للغة التي نزل بها القرآن وفهمهم لمعانيها إفراداً وتركيباً.

2ـ صحبتهم للنّبيّ ﷺ في حياته وهو النموذج البشري الكامل الذي

---

(1) آل عمران ي 14.

(2) المستدرك على الصحيحين: للحاكم النيسابوري جـ 2 ص 178.

(3) سنن ابن ماجة جـ 2 ص 1207 ـ حديث رقم 3660.

(4) تفسير ابن كثير جـ 2 ص 17 / 18.

يعتبر سلكونه تطبيقاً لما في القرآن فقد كان «خلقه القرآن» كما قالت[1] عائشة رضي الله عنها. ومشاهدتهم لنزول القرآن ووقوفهم على أسباب النزول التي يرى بعضهم[2] أنه «لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصّتها وبيان نزولها». وإلمامهم بالناسخ والمنسوخ الذي يرى بعض الأئمّة أنه «لا يجوز لأحد أن يفسّر كتاب الله إلاّ بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ»[3].

3- قربهم من الحياة العربيّة الجاهليّة قبل الإسلام ومعرفتهم الكثير من أنماط هذه الحياة في شتّى مناحيها الدينيّة والاجتماعيّة وعاداتها وتقاليدها. فمن لم يعرف أن الجاهليّين كانوا إذا أحرموا أتوا البيوت من ظهورها لا يعرف تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾[4]. ومن لم يعرف استقسام الجاهليّين بالأزلام وإجالة القداح لا يفهم معنى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلَامِ﴾[5].

4- معايشتهم لمواقف المنافقين والمشركين وأهل الكتاب من اليهود والنّصارى وعلمهم بأحوالهم وما حاكوا من مؤامرات ودسائس وما أثاروا من فتن ومنازعات استلزمت من المسلمين حروباً وغزوات أو إبرام معاهدات وأحلاف كل ذلك كان ينزل فيه قرآن يتلى والصّحابة يشاهدونه عن كثب أضف إلى ذلك أثارة من علم

---

(1) الطّبري جـ 29 ص 18.
(2) الإتقان: للسيوطي جـ 1 ص 28.
(3) الإتقان: للسيوطي جـ 2 ص 20.
(4) البقرة ي 189.
(5) المائدة ي 3.

بالكتب السّابقة كانت لدى علماء أهل الكتاب فاستغلّت عند من أسلم منهم.

أشهر المفسّرين من الصّحابة:

واشتهر من الصّحابة في التفسير عشرة هم:

الخلفاء الأربعة - أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ - وعبد الله بن عباس - وعبد الله بن مسعود - وعبد الله بن الزّبير - وزيد بن ثابت - وأبو موسى الأشعريّ - وأبيّ بن كعب، رضي الله عنهم جميعاً.

وأكثر من روي عنه من الخلفاء «علي» «أما الرواية عن الثلاثة الآخرين فنزرة جداً وكان السّبب في ذلك تقدم وفاتهم»[1].

أما المكثرون من غير الخلفاء فعبد الله بن عباس، وسنفرد الكلام عليه في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى، ثم عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب وما روي عن بقيّتهم أقل ممّن ذكرنا.

وبعد، فلما توافر للصّحابيّ - من مقوّمات التّفسير - قدر لا يتحقق لغيره فقد جعل بعضهم[2] تفسيره بمنزلة المرفوع إلى النّبيّ ﷺ لأنّه من الرواية لا الرأي.

وقال أبو الخطّاب[3] من الحنابلة: «يحتمل ألا يرجع إليه إذا قلنا

(1) الإتقان جـ 2 ص 187.

(2) البرهان: للزركشي جـ 2 ص 157.

(3) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني البغدادي الحنبلي. فقيه، أصولي، متكلّم، فرضي، أديب، ناظم. من آثاره: رؤوس المسائل، الانتصار في المسائل. توفي سنة عشر وخمسمائة للهجرة. (كحالة جـ 8 ص 188).

أن قوله ليس بحجّة»[1]. ومهما يكن من أمر الرجوع إليه أو عدمه فإن الموضوعات في هذا النوع وإن بلغت من الكثرة حدّاً مهولاً وحسبك أن تعلم أن التّفسير المنسوب إلى ابن عباس بعنوان «تنوير المقياس من تفسير ابن عباس»، الذي جمعه الفيروزأبادي صاحب القاموس المحيط، هذا التفسير الذي يتناول القرآن كلّه موضوع على ابن عباس وكل ما فيه يدور على محمد بن مروان السّدّي الصّغير عن محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس[2]، ورواية محمد بن مروان السّدّي الصّغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس هي سلسلة الكذب[3]. مع أن الإمام الشافعيّ سمع يقول: «لم يثبت عن ابن عباس في التّفسير إلاّ شبيه بمائة حديث»[4].

أقول حتى وإن بلغت هذه الموضوعات من الكثرة حدّاً مفرطاً فإن المدار على الصّحّة. فما صحّ عن الصّحابة أغلبه مما تلقّوه عن النّبيّ ﷺ. أمّا ما كان برأي منهم واجتهاد فهم أحق بفهمه وأولى بتفسيره. قال ابن تيمية[5]: «إذا لم نجد التّفسير في القرآن ولا في السّنّة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصّحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصّوا بها ولما لهم من الفهم التّام والعلم الصّحيح لا سيّما علماؤهم وكبراؤهم».

---

(1) البرهان: للزركشي جـ 2 ص 157.

(2) أنظر: التفسير والمفسّرون جـ 1 ص 81 / 82.

(3) الإتقان للسيوطي جـ 2 ص 189. وجاء في ميزان الإعتدال: للذهبي: «تركوه واتهمه بعضهم بالكذب وهو صاحب الكلبي». القسم الرابع ص 32 ـ ولعلّ ذلك هو الذي جعل الطّبري يستخدم التّفسير الوارد لمحمد بن السائب الكلبي في تأريخه ولم يستخدمه في تفسيره. أنظر: تأريخ التراث العربي: لسزكين جـ 1 ص 175.

(4) الإتقان جـ 2 ص 189.

(5) مقدمة في أصول التفسير ص 40.

رابعاً : مرحلة تفسير التابعين:

آخر مراحل هذه الفترة حيث تتلمذ على الصحابة جمع من التابعين استمدّوا علومهم في التفسير مما رووه عن الصّحابة من أحاديث النّبيّ ﷺ، ومما نقلوه عنهم من اجتهاداتهم واستنباطاتهم، وما لم يجدوه عندهم رجعوا فيه إلى المسلمين من أهل الكتاب من أمثال عبد الله بن سلام[1] ووهب ابن منبّه[2] وابن جريج[3] وما بقي بعد ذلك أعملوا فيه الرأي بالاجتهاد، فجاءت تفاسيرهم مزيجاً يزخر بالغثّ والسّمين من كل هذه المرويّات الطافحة بالدّسائس والمفتريات، فبرز أصحاب الأغراض الخبيثة والنّوايا السّيئة من أهل البدع والضّلالات وأتباع الأهواء، ودخل الإسلام من استغلّه ستاراً ليصل من ورائه إلى هدم هذا الدّين من داخله بما يضع من أكاذيب ينسبها زوراً وبهتاناً إلى جلّة الكبراء من الصّحابة وأئمة العلماء من التّابعين ليسمها بميسم الصّدق ويطبعها بطابع القبول.

---

(1) هو عبد الله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي ثم الأنصاري. كان يهودياً من بني قينقاع فأسلم وكان اسمه الحصين فسمّاه النّبيّ عبد الله. روى عنه جمع من الصحابة والتابعين. قال عن نفسه ونزل فيّ: «قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ». ت سنة ثلاث وأربعين للهجرة. (الإصابة: للعسقلاني جـ 2 ص 312 - 313).

(2) هو وهب بن منبّه اليماني: أخباريّ من التّابعين له معرفة بأخبار الأوائل وأحوال الأنبياء، وسير الملوك. أصله من أبناء فارس. صحب عبد الله بن عبّاس. من آثاره: قصص الأنبياء، وكتاب الإسرائيليّات. ت سنة أربع عشرة ومائة للهجرة (كحالة جـ 13 ص 174).

(3) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي مولاهم. محدّث، حافظ، فقيه، مفسّر. روميّ الأصل ولد بمكة. من آثاره: السّنن، وتفسير القرآن. ت سنة خمسين ومائة (كحالة جـ 6 ص 183 / 184).

ومهما يكن من شيء فقد برّز من التّابعين جماعة من أشهرهم سعيد بن جبير (ت 95 هـ)، ومجاهد ابن جبر (ت 102 هـ)، وعكرمة (ت 105 هـ) وغيرهم. تلقّوا عن الصّحابة وأثروا إثراء نزيهاً لولا ما حشى به هذا الموروث من زيادات الوضّاعين على اختلاف أغراضهم. ونفث سموم الحاقدين على شتّى أمراضهم الشيء الذي أحدث فيه خللاً وأوجد فيه ضعفاً إلى حدّ كاد يفقدنا الثّقة في كل ما روي من ذلك. وحسبك أن تعلم أنه وجد لعمر بن الخطّاب 537 حديثاً لم يصحّ منها إلاّ نحو الخمسين حديثاً[1]. ولكن الله قيّض لهذا التراث العظيم من المحقّقين من أزاح عنه الشّكوك وكشف اللّبس عن كميّة لا يستهان بها وإن كان الصحيح والسقيم ما يزال خليطاً في كثير من الكتب التي جمعت شتات هذه الأقوال.

تفسير التّابعين بين القبول والرّد:

ذكر الزّرقاني[2] اعتبارات مهمّة أثارت الطّعن ووجّهت النّقد إلى ما روي عن التّابعين. وهي:

(1)«أنهم لم يشاهدوا عهد النّبوّة، ولم يتشرفوا بأنوار الرّسول، فيغلب على الظّن أن ما يرى عنهم من تفسير القرآن إنّما هو من قبيل الرأي لهم. فليس له قوّة المرفوع إلى النّبيّ ﷺ».

(2)«أنه يندر فيه الإسناد الصّحيح».

(3)«اشتماله على إسرائيليّات وخرافات انسابت إليه تارة من زنادقة

---

(1) فجر الإسلام: لأحمد أمين ص 218.

(2) مناهل العرفان جـ 1 ص 490.

الفرس وأخرى من بعض مسلمة أهل الكتاب إمّا بحسن نيّة وإمّا بسوء نيّة».

وعلى ذلك اختلفت كلمة العلماء في الرّجوع إلى ما ورد من تفسير التّابعين غير ما أثر عن الرّسول ﷺ أو عن أصحابه رضي الله تعالى عنهم، فمنع قبوله الإمام أحمد ابن حنبل في إحدى روايتين عنه وهو اختيارابن عقيل[1] وحكي عن شعبة[2] للأسباب الآتية: -

(1) التابعون لم يشاهدوا القرائن والأحوال التي نزل عليها القرآن فجاز عليهم الخطأ في فهم المراد.

(2) ليس لهم سماع من الرّسول ﷺ. يمكن الحمل عليه كما حمل في تفسير الصّحابة.

(3) لم ينصّ على عدالتهم كما نصّ على عدالة الصّحابة، فقد نقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه قوله: «ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين، وما جاء عن الصّحابة تخيّرنا، وما جاء عن التّابعين فهم رجال ونحن رجال».

وذهب أكثر المفسّرين وأحمد بن حنبل في الرّواية الثانية إلى قبوله للسّبب التالي وهو: أن التّابعين تلقّوا غالب تفسيراتهم عن الصّحابة[3]. والأظهر أنهم إن أجمعوا على شيء وجب المصير إليه

(1) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري الحنبلي. فقيه، أصولي، مقرىء، واعظ. من آثاره: كتاب الفنون، والإنتصار لأهل الحديث. ت سنة 513 هـ (كحالة جـ 7 ص 151 / 152).

(2) هو شعبة بن الحجاج العتكي الواسطي. محدّث، مفسّر. من آثاره: تفسير القرآن الكريم، وكتاب الغرائب في الحديث. ت سنة 160 هـ (كحالة جـ 4 ص 301).

(3) عن «التّفسير والمفسّرون» ص 128 بتصرّف.

والأخذ به ولا معدل عنه. وإن اختلفوا فلا أحقّيّة لبعضهم بالقبول من بعض إلاّ بقدر ما ترشّحه السّنّة أو اللّغة أو أقوال الصّحابة.

قال أحمد بن تيميّة[1]: «قال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التّابعين ليست حجّة فكيف تكون حجّة في التّفسير؟ يعني أنها لا تكون حجّة على غيرهم ممّن خالفهم وهذا صحيح. أمّا إذا أجمعوا على الشّيء فلا يرتاب في كونه حجّة. فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجّة على بعض ولا على من بعدهم. ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السّنّة أو عموم اللّغة أو أقوال الصّحابة في ذلك».

---

(1) مقدمة في أصول التّفسير، ص 105.

الفصل الثالث

أثر الشعر الجاهلي في مراحل التفسير الأولى

دراسة وتطبيق

الفَصل الثَالث

أثر الشعر الجاهلي في مراحل التفسير الأولى
دراسة وتطبيق

في المراحل السابقة نجد أن المرحلتين الأوليين تفسير القرآن للقرآن، وتفسير السّنّة للقرآن، لا مكان للشعر فيهما، أمّا الأولى فلشمول قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾(1)، للنّصين المفسّر والمفسَّر. وأمّا الثانية فحيث صحّ التّفسير عن النّبيّ ﷺ فذلك هو ولا محيد عنه لأنّه ﷺ كما تلقّى القرآن لفظاً ومعنى تلقّى السّنّة معنى. قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾(2). وقال النّبيّ ﷺ: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه»: يعني السّنّة(3).

وأمّا في المرحلتين الأخريين ـ تفسير الصحابة ـ وتفسير التابعين ـ حيث لا يوجد النّبيّ ﷺ فيسأل عمّا جدّ واحتيج إليه من تفسير، ولا وجدوه في القرآن فأراحهم من عناء البحث. فلم يبق إذن إلاّ الاجتهاد بالرّأي بحسب ما يتوفّر من عوامله. ولمّا كان المطلوب تفسيره ﴿قُرْآناً عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾(4) و﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾(5) دعت الضّرورة الملحّة إلى الرجوع إلى رصيد هذا اللّسان

---

(1) سورة الحاقة ي 41.

(2) النجم ي 3.

(3) البرهان: للزركشي جـ 2 ص 175 / 176.

(4) الزّمر ي 28.

(5) الشّعراء ي 195.

والاستشهاد بمادّة هذا البيان لا سيّما بعد إرسال الجيوش الإسلاميّة إلى أطراف الجزيرة العربيّة واتساع رقعة الإسلام بالفتوحات فتبلبلت الألسنة وضعفت الملكات ولم تعد السّلائق بالحالة التي كانت عليها وقت نزول القرآن من الصّفاء والنّقاء، فاضطرّ الصّحابة والتّابعون في كثير من غريب القرآن ومفرداته وأساليبه إلى الرّجوع إلى الشّعر لا سيّما الجاهليّ منه يستوضحونه معاني لم يفهموها ويستشهدون به على معان ارتأوها، بل إن منهم من كان يسأل فيجاب فيطلب على ذلك شاهداً من شعر العرب فإن لم يجد المجيب شاهداً على ما قال به تردّد السّائل في القبول برأيه كما يروى المبرّد عن أبي عبيدة أن ابن الأزرق (ت 65 هـ) سأل ابن عباس رضي الله عنهما عن قوله تعالى: ﴿الم ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾[1] فقال ابن عبّاس تأويله: هذا القرآن هكذا جاء ولا أحفظ عليه شاهداً. عن ابن عباس، قال أبو عبيدة: وأنا أحسبه أنّه لم يقبله إلّا بشاهد[2].

وهذا إنّما يدلّ على كثرة استخدامهم للشّعر والإستعانة به في فهم معاني القرآن الكريم. قال أبو بكر بن الأنباري (328 هـ): «قد جاء عن الصّحابة والتّابعين كثيراً الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشّعر»[3]، وهم أوّل من عرف فضل الشّعر في هذا الميدان وحثّ عليه وأرشد إلى طلب ما استغلق من معاني القرآن في هذا الشّعر فسمّاه: ديوان العرب، قال ابن عباس: «الشعر ديوان العرب. فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه»[4].

وإذا كان رأس الفضائل في هذا الشعر أنه مصدر الجزل الفصيح ومرجع

---

(1) البقرة ي 2.

(2) الكامل: للمبرّد جـ 2 ص 166 / 167: معارف بيروت.

(3) الإتقان: للسيوطي جـ 1 ص 119.

(4) الإتقان: للسيوطي جـ 1 ص 119.

الفحل الغريب في هذا اللّسان العربيّ بعامّة. فإن الأعلى قدراً والأسمى شرفاً أنه فيه تلتمس المعاني ومنه تقام الشّواهد على تفسير كتاب الله تعالى بخاصة. قال أبو هلال العسكري (395 هـ): «ولولاه ـ أي الشّعر ـ لم يكن على ما يلبس من ألفاظ القرآن وأخبار الرّسول ﷺ شاهد»(1). ومهما تكن هذه الوظيفة ـ للشعر ـ التي من أجلها نال هذا الفضل واكتسب هذه الأهميّة فهي في الجاهليّ منه أقوى وأمكن. إذ أنها ليست إلّا من التوافق في صميم اللّغة دون أي معان ثانويّة قد تكون باعثاً على ادّعاء الصّنعة والتكلّف.

ولقد أدرك هذه القيمة للشّعر الجاهليّ وحضّ عليها عمر بن الخطّاب عندما قرأ على المنبر قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾(2) فسأل عن ﴿التّخوّف﴾ فقال له رجل من هذيل: التّخوّف عندنا: التّنقّص. ثم أنشده:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكاً قَرِداً ... كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ(3)

فقال عمر: أيّها الناس: تمسكوا بديوان شعركم في جاهليّتكم فإن فيه تفسير كتابكم(4).

ومهما قلنا أو قيل لنا عن كثرة استشهاد الصّحابة والتّابعين على تفسير مواطن من لغة القرآن واستعانتهم على فهم معانيها بالشّعر الجاهليّ فإننا لا نجد كتاباً يضمّها ويجمع شتاتها سوى ما نجد من نتف قد لا تتعدّى البيت أو البيتين

---

(1) الصّناعتين: للعسكري ص 144.

(2) النّحل: ي 47.

(3) البيت لابن مقبل. أنظر: اللّسان مادة «خوف». وهو من شواهد الطّبري أنظر: جـ 14 ص 113.

التامك: السّنام. القرد: تجعّد شعره فكان كالواقي للسّنام.

عود النبعة: النبع: شجر القسيّ والسّهام. السفن: كل ما ينحت به غيره.

(4) القصة في كتاب: الموافقات: للشاطبي جـ 2 ص 87 / 88.

متناثرة في كتب الأدب أو اللغة أو الحديث أو التّفسير تذكر لمناسبة أخرى وليست مقصودة لذاتها. هذا إذا ما استثنينا ما يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما من هذا القبيل ولعلّ أبرزها صورة وأوفاها كثرة «مسائل ابن الأزرق» التي وجّهها لابن عبّاس والتي نتخذها نموذجاً للتطبيق في هذا الباب.

ابن عباس [1] والتفسير

لم يشتهر ابن عبّاس بشيء شهرته بالتفسير «وقد ورد عن ابن عبّاس في التّفسير ما لا يحصى كثرة»[2] ولا غرابة فقد روي أن النّبيّ ﷺ ضمّه وقال: «اللّهم علّمه الحكمة»[3] ودعى له بقوله: «اللّهم فقّهه في الدّين وعلّمه التّأويل»[4]. فنال علم التّأويل وبرّز في التّفسير حتى قال عنه ابن مسعود رضي الله عنه: «نعم ترجمان القرآن ابن عبّاس»[5]. وسئل ابن عمر فقال لسائله: «سل ابن عبّاس فإنّه أعلم من بقي بما أنزل الله على محمّد»[6].

وتعتبر المصادر الإسلاميّة ابن عبّاس أبا عذرة تفسير القرآن وبالتّالي رائد دراسات النّصوص العربيّة[7] وتنسب إليه كتب في التّفسير مثل: كتاب ابن

---

(1) هو عبد الله بن العبّاس بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف القرشيّ الهاشميّ أبو العبّاس. ابن عم رسول الله ﷺ. وأمّه: أم الفضل لبابة بنت الحارث الهلاليّة. ولد أثناء حصار بني هاشم بالشّعب قبل الهجرة بثلاث سنين على الأثبت. صحابيّ جليل عالم وفقيه نشأ ملازماً للنّبيّ ﷺ وروى عنه الأحاديث.
توفّي رضي الله عنه بالطّائف سنة ثمان وستّين للهجرة، وهو ابن إحدى وسبعين سنة على الأرجح.

(2) الإتقان: للسّيوطي جـ 2 ص 188.

(3) الإصابة جـ 2 ص 322.

(4) طبقات ابن سعد، جـ 2 ص 365.

(5) الإصابة جـ 2 ص 324.

(6) الإصابة جـ 2 ص 324.

(7) تأريخ التراث العربي: فؤاد سزكين جـ 1 ص 179.

عبّاس رواية مجاهد[1]. وكتاب تفسير عكرمة عن ابن عبّاس[2].

ولم يبق شيء من هذه الكتب في صورة مستقلّة، ولكنها ضمن كتب التفسير الأخرى. هذا إذا استثنينا مؤلّفاً يحمل اسم ابن عبّاس منسوباً إليه جمعه أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزبادي صاحب القاموس (817 هـ) بعنوان: «تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس». وبعد التفتيش في هذا الكتاب ومقارنة ما فيه بغيره[3] تبيّن الآتي:

(1) سند الرّواية عن محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عبّاس في أول الكتاب. وبعد ذلك يستمرّ في هذا الإسناد بقوله: وبإسناده عن ابن عبّاس إلى آخر الكتاب. وهذه تسمّى سلسلة الكذب[4].

(2) عدم توافق المروي من هذه الطريق مع ما روي في الإتقان من طريق «معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عبّاس، والتي يعتمد عليها الطّبري كثيراً، أكّد لي صواب رأي[5] النّقاد في وصفهم لطريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عبّاس بأنها أو هي الطّرق. وبانضمام السّدّي الصّغير إليها تصير «سلسلة الكذب»[6].

---

(1) الفهرست ص 50.

(2) الفهرست ص 51.

(3) ما روي عن ابن عبّاس من طريق علي بن أبي طلحة وأورده السيوطي في الإتقان جـ 1 ص 114 وما بعدها. وقال: فإنها من أصح الطرق عنه وعليها اعتمد البخاري ـ ومقارنة ما روى من هاتين الطريقين بما جاء في الطّبري.

(4) الإتقان جـ 2 ص 189.

(5) الإتقان جـ 2 ص 189.

(6) اعترض على رأي النقّاد هذا ـ صاحب «المباني في نظم المعاني» معتبراً إيّاه إقداماً عظيماً لا يؤمن أن يكون باعثه شيطاني.

أنظر: مقدمتان في علوم القرآن. نشر آرثر جفرى ص 197.

(3) أن المرويّ في هذا الكتاب قد لا يتّفق في الكثير منه حتّى مع ما روي من تفسير التّابعين فضلاً عمّا روي عن ابن عبّاس.

(4) على الرّغم من أنه «كان دأب ابن عبّاس أن يحيل على الشّعراء القدامى الذين كان يرى الإعتداد باستعمالهم اللّغوي في التّفسير»[1]. على الرغم من ذلك لم يرد للشعر ذكر ولم يوجد له أثر في هذا التفسير سوى تفسير كلمة «الإثم» في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2] حيث فسّر ـ الإثم ـ بالخمر، واستشهد بقول الشّاعر:

شَرِبْتُ الإِثْمَ حَتَّى ضَلَّ عَقْلِي كَذَاكَ الإِثْمُ تَذْهَبُ بِالْعُقُولِ

ويقول الآخر:

شَرِبْتُ الإِثْمَ بِالصُّوَاعِ جِهَاراً وَتَـرَى الْهَتْكَ بَيْنَنَا مُسْتَفَـاداً

ولم ينسبهما[3] ـ وهذا غريب حقّاً بالنسبة لما هو معروف عن ابن عبّاس.

وبعد فكل ما تبين من خلال هذا الكتاب يؤكّد وضعه على ابن عبّاس وينفي صحّة نسبته إليه.

---

(1) مذاهب التفسير الإسلامي ص 89.

(2) الأعراف ي 33.

(3) أوردهما اللّسان «إثم» غير منسوبين. والشطر الثاني في البيت الثاني هو: وترى المسك بيننا مستعاراً. واستشهد صاحب البحر بالبيت الأوّل دون نسبة وفيه «زلّ» بدل «ضلّ» ـ جـ 4 ص 292، البحر المحيط.

ابن عبّاس: يستشهد على معاني القرآن بالشّعر:

وطريقة ابن عبّاس التي سلكها وحثّ عليها بقوله[1]: «إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشّعر فإنّ الشّعر ديوان العرب» هي أنه كان يسأل عن القرآن فيفسّر ثم يستشهد على ما قاله من التّفسير بشاهد من شعر العرب. وليس في هذا غرابة بالنّسبة لابن عبّاس الذي كان يحفظ ما يسمع ويعي ما يحفظ فقد كان يقول عن نفسه: «ما سمعت شيئاً قطّ إلاّ رويته وإني لأسمع صوت النائحة فأسدّ أذني كراهة أن أحفظ ما تقول»[2]. وبرّز في المعرفة بالشّعر والشّعراء والمقارنة بينهم والموازنة بين أشعارهم فكان له فيهم رأي راجح وحكم مصيب اعترف له به جلّة الصّحابة إذ كان يسأل فيجيب ويحكّم فيحكم ويحكم فينال التّصديق والقبول فقد ذكر أبو زيد القرشي[3] (170 هـ) أن محمد بن عثمان حدّثه عن أبي مسمع عن ابن دأب قال: «كان عمر بن الخطّاب رضي الله عنه جالساً في أصحابه يتذاكرون الشّعر والشّعراء فيقول بعضهم فلان أشعر ويقول آخر: بل فلان أشعر. فقيل: ابن عبّاس بالباب. فقال عمر رضي الله عنه: قد أتى من يحدّث من أشعر النّاس. فلما سلّم وجلس قال له عمر: يا ابن عبّاس من أشعر النّاس؟. قال: زهير يا أمير المؤمنين. قال عمر: ولم ذلك؟. قال ابن عبّاس: لقوله يمدح هرماً وقومه بني مرّة:

لَوْ كَانَ يَقْعُدُ فَوْقَ الشَّمْسِ مِنْ كَرَمٍ ... قَوْمٌ بِأَوَّلِهِمْ أَوْ مَجْدِهِمْ قَعَدُوا
قَوْمٌ أَبُوهُمْ سِنَانٌ حِينَ تَنْسِبُهُمْ ... طَابُوا وَطَابَ مِنَ الأَوْلَادِ مَنْ وَلَدُوا
جِنٌّ إِذَا فَزِعُوا إِنْسٌ إِذَا أَمِنُوا ... مُرَزَّؤُونَ بَهَالِيلٌ إِذَا جُهِدُوا
مُحَسَّدُونَ عَلَى مَا كَانَ مِنْ نِعَمٍ ... لا يَنْزِعُ اللهُ عَنْهُمْ مَا بِهِ حُسِدُوا

(1) الإتقان جـ 1 ص 119.
(2) الأغاني جـ 1 ص 82.
(3) جمهرة أشعار العرب ص 57 / 58.

قال عمر: صدقت يا ابن عبّاس».

وهذا الرّصيد اللّغوي من الثروة الشّعريّة هو الذي جعل ابن عبّاس ينتهج طريقة الاستشهاد على التّفسير بالشّعر حتى أن جولد تسيهر[1] ليصفه بأنّه: «الذي نمّى الطريقة اللّغوية في تفسير القرآن»[2].

وأشمل وأوفى ما وصلنا ممّا روي عنه في هذا الصّدد «مسائل ابن[3] الأزرق». وهذه المسائل تناثرت في كتب الأدب واللّغة ولم يجمع شتاتها إلاّ قليل منهم بل لا يكاد يوجد، إذا ما استثنينا السّيوطي. وأصلاً مخطوطاً «بالمجمع العلمي العراقي» من القدامى، وتحت يدي من مصادر هذه المسائل: -

(1) الكامل للمبرّد. ولم يذكر منها سوى خمس مسائل ذكر شواهدها، ما بين صفحتي 163 / 168 من الجزء الثّاني. «معارف بيروت».

(2) الاتقان للسّيوطي. ذكر منها (190) مائة وتسعين مسألة وذكر[4] أنه حذف منها يسيراً نحو بضع عشرة مسألة وهذا يعني أن ما وقف عليه السّيوطي قد بلغ المائتين تقريباً. غير أن ما في الاتقان مليء

---

(1) هو: أجناتس جولد تسيهر. مستشرق مجري موسوي. تعلّم في بودابست وبرلين وليبسيك. رحل إلى سوريّة سنة 1873 م وانتقل إلى فلسطين فمصر ولازم علماء الأزهر. له تصانيف باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية في الإسلام والفقه الإسلامي والأدب العربي. توفي سنة 1340 هـ. (جـ 1 ص 80 الإعلام).

(2) مذاهب التفسير الإسلامي ص 90.

(3) هو: نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري. الحروري. أبو راشد، رأس الأزارقة وإليه نسبهم. صحب في أول أمره عبد الله بن عبّاس. قتل يوم «دولاب» على مقربة من الأهواز سنة 65 هـ (الإعلام: للزركلي جـ 7 ص 351 / 352).

(4) الإتقان جـ 1 ص 133.

بالأخطاء المطبعيّة وفيها من التّحريف والتّصحيف ما يفقد البيت قيمته إذا اختلّ محلّ الشّاهد فيه أو يضلّل الباحث إذا مسّ هذا التّشويه قافية البيت إذ هي محط نظر الباحث في تحقيقُ البيت في مظانّه المفهرسة.

(3) «سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عبّاس» أصل مخطوط لهذه المسائل بخزانة المجمّع العلمي العراقي. حقّقه الدكتور إبراهيم السّامرّائي، ونشر مستقلاً (مستلّاً) من مجلة «رسالة الإسلام» العددان الخامس والسادس ـ السنة الثّانية ـ حوى هذا المخطوط (245) مائتين وخمساً وأربعين مسألة تقريباً.

(4) معجم غريب القرآن. وضع محمد فؤاد عبد الباقي. ذيّله بعرض لهذه المسائل بداية من الصفحة 234 إلى نهاية المعجم. ذكر فيه صيغة السّؤال والجواب مرة واحدة ثم سرد آيات وشواهد (188) مسألة.

(5) «الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق» لعائشة عبد الرّحمٰن (بنت الشاطىء). خصّصت لهذه المسائل المبحث الثّالث ـ من هذا الكتاب ـ والذي شغل من الصفحة 278 إلى نهاية الكتاب. تناولت فيه (189) مائة وتسعاً وثمانين مسألة.

وسند المبرّد ـ فيما ذكر أنه «حدّث أبو عبيدة معمر بن المثنّى عن أسامة بن زيد عن عكرمة قال: رأيت عبد الله بن العبّاس وعنده نافع بن الأزرق وهو يسأله ويطلب منه الاحتجاج باللغة»[1].. الخ..

أمّا الاتقان والأصل المخطوط فالإسناد فيهما معاً مرفوع إلى حميد بن

(1) الكامل: للمبرّد جـ 2 ص 164: معارف بيروت.

الأعرج وعبد الله بن أبي بكر بن محمد عن أبيه قال: «بينا عبد الله بن عبّاس جالس بفناء الكعبة»[1]. . الخ . .

ومع أن هناك خلافاً في بعض الألفاظ إلى حدّ ما إلّا أنّه ليس بضائر. وأخرج أبو بكر ابن الأنباري في كتاب الوقف والابتداء قطعة من هذه المسائل بسند مرفوع إلى ميمون بن مهران قال: دخل نافع بن الأزرق المسجد. فذكره ـ وأخرج الطّبراني في معجمه الكبير قطعة منها أيضاً من طريق جويبر عن الضّحّاك بن مزاحم قال: خرج نافع بن الأزرق. فذكره ـ وقد ذكر السّيوطي[2] أنّه أورد ما أخرجاه ضمن ما جمعه في الاتقان.

ولقد ذهب ـ من تكلّم في هذه المسائل ـ في ترتيبها مذاهب مختلفة. فالسّيوطي ساقها ولم يذكر على أي أساس رتّبها. وأمّا تحقيق المخطوط فكما روي ولم يتصرّف فيه المحقّق. وأمّا ما في معجم محمد فؤاد عبد الباقي فجاء على ترتيب المعجم بحسب الحرف الذي تبدأ به الكلمة أو العبارة محل الشّاهد. وأمّا بنت الشّاطىء فقد التزمت فيها ترتيب الإتقان.

ومهما يكن من أمر الإختلاف في ترتيبها فقد فرزت منها الشـواهد الجاهليّة الصّميمة ورتّبتها حسب ترتيب آيات مسائلها في المصحف الشريف على هذا النحو:

(1) قوله تعالى: ﴿وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[3].

قال ابن عبّاس: خالدون: باقون لا يخرجون منها أبداً. واستشهد بقول عدي بن زيد العبادي:

---

(1) الإتقان جـ 1 ص 120 ـ سؤالات نافع بن الأزرق ص 8.

(2) الإتقان جـ 1 ص 133.

(3) البقرة ي 25.

فَهَـلْ مِنْ خَـالِـدٍ إِمَّـا هَلَكْنَـا   وَهَلْ بِالْمَوْتِ يَا لَلنَّاسِ عَارُ[1]

وفسّر «الخلود» «بالبقاء» في الشعر الجاهليّ. قال ثعلب في شرح بيت زهير بن أبي سلمى:

وَغَيْـرَ ثَلَاثٍ كَـالْحَمَامِ خَـوَالِدٍ   وَهَـابٍ مُحِيـلٍ هَـامِدٍ مُتَلَبِّـدِ

«خوالد: مقيمات بواق»[2].

(2) قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾[3].

قال ابن عبّاس: «ما له في الآخرة من نّصيب». فسّر ﴿الخلاق﴾ بالنّصيب. واستشهد بقول عدي بن زيد:

سَوْفَ يَأْتِيـكَ وَالسَّلَامَ جَمِيعـاً   لِكِلَانَا فَمَا لَهُ مِنْ خَلَاقٍ[4]

جاء في اللّسان: «والخلاق: الحظ والنّصيب من الخير»[5].

(3) قوله تعالى: ﴿وَلَبِئْسَمَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾[6]

قال ابن عبّاس: باعوا نصيبهم من الآخرة بطمع يسير.

فسّر «الشّراء» بالبيع. واستشهد بقول المسيّب بن علس:

يُعْـطَى بِهَـا ثَمَنـاً فَيَمْنَعُهَـا   وَيَقُـولُ صَاحِبُهَـا أَلَا تَشْرِي[7]

---

(1) ذيل ديوانه ص 132.

(2) شرح شعر زهير ص 160.

(3) البقرة ي 102.

(4) لا يوجد في الديوان. ولم يذكر الطّبري تفسير ابن عبّاس هذا ولا شاهده.

(5) مادة «خلق».

(6) البقرة ي 102.

(7) استشهد به الطّبري على نفس المعنى.

(4) قوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «قانتون: مقرّون». ففسّر القنوت: بالطّاعة واستشهد بقول عدي بن زيد:

قَـانِتـاً لله يَـرْجُـو عَـفْـوَهُ يَوْمَ لَا يُكْفَرُ عَبْدٌ مَّا ادَّخَـرْ[2]

غير أن المروي عن ابن عبّاس في تفسير الطّبري من طريق واحد تفسيره للقنوت بالطّاعة دون ذكر شاهد، واختيار الطبري لأولى معاني القنوت: أن يكون «الطاعة والإقرار لله عزّ وجلّ بالعبوديّة»[3].

(5) قوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾[4].

قال ابن عبّاس: ما ألفينا: ما وجدنا، واستشهد بقول النابغة الذّبياني:

فَحَسَّبُوهُ فَـأَلْفَـوْهُ كَمَـا زَعَمَتْ تِسْعاً وَتِسْعِينَ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَزِدِ[5]

وبه فسّر ثعلب «فألفاهن» في قول زهير بن أبي سلمى:

فَـأَوْرَدَهَا حِيَـاضَ صُنَيْبِعَـاتٍ[6] فَـأَلْـفَـاهُنَّ لَـيسَ بِهِـنَّ مَـاءُ

قال ثعلب: «وألفاهن: وجدهن»[7].

---

(1) البقرة ي 116.
(2) الديوان ص 61بصدر لا شاهد فيه وهو: «مؤمن الصّدر يرجّى عتقه».
(3) الطّبري جـ 1 ص 507.
(4) البقرة ي 170.
(5) ديوانه ص 24.
(6) صنييعات: أرض.
(7) شرح شعر زهير ص 60.

(6) قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾[1].

قال ابن عبّاس: شبّه الله أصوات المنافقين والكفّار بأصوات البهم أي أنهم لا يعقلون.

فتفسير ابن عبّاس: على أن «النّعيق» صوت من لا يعقل «البهم» وهو المشبّه به. واستشهد لذلك بقول بشر بن أبي خازم:

هَضِيمَ الْكَشْحِ لَمْ تُغْمَزْ بِبُؤْسَىٰ وَلَمْ تَنْعَقْ بِنَاحِيَةِ الرِّبَاقِ[2]

ولكن تفسير ابن عبّاس هذا لا يتّفق مع ما في البيت من معنى: النعيق. لأنّه في العربيّة: دعاء الراعي الشاء ـ فيكون التفسير والله أعلم: أنه مثل الكافر في قلّة فهمه عن الله ما يتلى في كتابه وسوء قبوله لما يدعى إليه من توحيد وموعظة مثل البهيمة التي تسمع الصوت إذا نعق بها ولا تعقل ما يقال لها. وهذا هو التّفسير المروي عن ابن عبّاس في جامع البيان[3] من ثلاث طرق. واختاره الطّبري دون غيره من التفسيرات وعلّل ترجيحه له بأنه الذي قاله ابن عبّاس ومن وافقه عليه. وعلى هذا نقطع بأن تفسير هذه المسألة نقله الرّواة خطأ لأن مكانة ابن عبّاس وشاهده الشّعري وما روي عنه في الطّبري كلها عوامل تؤيّد ذلك.

(7) قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفاً﴾[4].

---

(1) البقرة ي 171.

(2) الديوان ص 162ـ هكذا:

هَضِيمَ الْكَشْحِ مَا غُذِيَتْ بِبُؤْسَي وَلَا مَدَّتْ بِنَاحِيَةِ الرِّبَاقِ»

وعليه فلا شاهد فيها ـ وأورد اللسان الشطر الثاني كما هو عند ابن عبّاس منسوباً. مادة «نعق».

(3) أنظر جـ 2 ص 79وما بعدها.

(4) البقرة ي 182.

قال ابن عبّاس: جنفاً: الجور والميل في الوصيّة. واستشهد بقول عدي بن زيد:

وَأُمُّكَ يَا نُعْمَانُ فِي أَخَوَاتِهَا ... تَأْتِينَ مَا يَأْتِينَهُ جَنَفاً[1]

جاء في اللّسان[2]: (الجنف: الميل والجور).

(8) قوله تعالى: ﴿وَهْوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾[3].

قال ابن عبّاس: ألدّ الخصام: الجدل المخاصم في الباطل. واستشهد لهذا المعنى بقول المهلهل:

أَنْتَ تَحْتَ الأَحْجَارِ حَزْماً وَجُوداً ... وَخَصِيماً أَلَدَّ ذَا مِغْلَاقِ[4]

وفسّر أبو عبيدة[5] «الألدّ» بـ «الشديد الخصومة» الذي لا يقبل الحق ويدّعي الباطل. واستشهد بالبيت نفسه منسوباً. وبمثل ذلك فسّر في شرح الشعر الجاهلي. قال التبريزي[6] في شرح بيت ثعلبة بن صعير:

لُدٍّ ضَأَرْتُهُمُ عَلَى مَا سَاءَهُمْ ... وَخَسَأْتُ بَاطِلَهُمْ بِحَقٍّ ظَاهِرِ

حيث يقول: «لدّ: جمع ألدّ وهو الشديد الخصومة».

(9) قوله تعالى: ﴿وَلَكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾[7].

---

(1) لا يوجد في الديوان.

(2) مادة «جنف».

(3) البقرة ي 204.

(4) جاء في «الأساس»: للزمخشري مادة «غلق» منسوباً.

(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 13مع خلاف في الرّواية.

(6) شرح الفضّليّات ص 629.

(7) البقرة ي 235.

قال ابن عبّاس: السّرّ: الجماع ـ واستشهد بقول امرىء القيس:

أَلَا زَعَمَتْ بَسْبَاسَةُ الْيَـوْمَ أَنَّنِي كَبِرْتُ وَأَنْ لَّا يُحْسِنُ السِّرَّ أَمْثَالِي[1]

وذكر الفراء[2] عن ابن عبّاس تفسيره «السر» بالنكاح واستشهاده بهذا البيت. ويورد الطّبري[3] عن ابن عباس تفسير «السر» بالزنية. وتفسير «لا تواعدوهن سرّاً: لا تقل لها أني عاشق وعاهديني ألا تتزوجي غيري».

غير أن ما فسّر به ابن عباس هنا هو ما انتهى إليه الطّبري[4] بعد الموازنة بين ما روي في تفسيرها.

وبمثل ذلك يجوز تفسير «السر» في بيت علقمة بن عبدة:

إِذَا غَابَ عَنْهَا الْبَعْلُ لَمْ تُفْشِ سِرَّهُ وَتَرْضَى إِيَابَ الْبَعْلِ حِينَ يَؤُوبُ

حيث قال التبريزي[5] في شرحه: «والسّر: يجوز أن يكون ضد العلانية ويجوز أن يكون النكاح خاصة».

(10) قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُو الذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[6].

قال ابن عبّاس: «إلا أن تدع المرأة نصف المهر أو يعطيها زوجها النصف الباقي. فيقول: كانت في ملكي وحبستها عن الزواج».

---

(1) الديوان ص 46. وفيه «اللهو» بدل «السر» فلا شاهد فيه.

(2) معاني القرآن جـ 1 ص 153.

(3) الطّبري جـ 2 ص 523.

(4) الطّبري جـ 2 ص 526.

(5) شرح المفضّليّات ص 1578 / 1579.

(6) البقرة ي 237.

ففسّر «العفو» هنا بترك المرأة للنّصف أو زيادة الزوج النصف الآخر للمرأة. واستشهد بقول زهير:

حَـزْمـاً وَبِـرًّا لِـلإِلٰـهِ وَشِيمَـةً   تَعْفُو عَلَى خُلُقِ الْمُسِيءِ الْمُفْسِدِ

وبكلا المعنيين فسّر «العفو» في هذا البيت.

قال أبو العبّاس ثعلب[1]: «تعفو: تزيد وتلبس وتغطي ومنه يقال: عفا ريش الطّائر: إذا ألبس وكثر. ويقال: يستحب إعفاء اللحى».

(11) قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[2].

قال ابن عبّاس: «السنة: الوسنان. الذي هو نائم وليس بنائم». واستشهد بقول زهير:

وَلَا سِنَـةَ طُولَ الـدَّهْرِ تَـأْخُذُهُ   وَلَا يَنَـامُ وَمَا فِي أَمْـرِهِ فَنَدُ[3]

والمروي من تفسير ابن عبّاس في الطّبري[4] ـ من طريقين ـ أن «السنة: هي النعاس. غير أن ما فسّر به الطّبري من أن «الوسن» ختورة النوم. وما جاء في اللّسان[5] من أن «السّنة: النعاس من غير نوم» يؤيّد تفسير ابن عباس هذا واستشهاده. وبهذا يكون معنى «السنة والنعاس» واحداً.

(12) قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ صَفْوَانٍ﴾[6].

---

(1) شرح شعر زهير ص 199.

(2) البقرة ي 255.

(3) لم أجده في ديوانه.

(4) الطّبري جـ 3 ص 7.

(5) مادة «وسن».

(6) البقرة ي 264.

قال ابن عبّاس: «صفوان: الحجر الأملس». واستشهد له بقول أوس بن حجر:

عَلَى ظَهْرِ صَفْوَانٍ كَـأَنَّ مُتُونَـهُ   عُلِلْنَ بِـدُهْنٍ يُزْلِقُ الْمُتَنَـزِّلَا[1]

قـال الأصمعيّ[2]: «الصفواء. والصفـوان والصفا مقصـور: كله واحد». وقال ابن السكيت[3]: «الصفـا: العريض من الحجـارة الأملس». وبنحو تفسير ابن عبّاس فسّره الأنباري[4] في شرح الشّعر الجاهلي. قال في شرح قول امرىء القيس:

كُمَيْتٌ يَزِلُّ اللَّبْدُ عَنْ حَالِ مَتْنِهِ   كَمَـا زَلَّتِ الصَّفْوَاءُ بِـالْمُتَنَـزِّلِ

«وهي الصخرة الملساء لا ينبت فيها شيء».

(13) قوله تعالى: ﴿إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ﴾[5].

قال ابن عبّاس: «أمّا قولنا أهل البيت فإنّا نقول: القنطار: عشرة آلاف مثقال. وأما بنو جد فإنهم يقولون: ملء مَسْكِ ثور ذهباً أو فضّة». واستشهد بقول عدي بن زيد:

وَكَانُوا مُلُوكَ الرُّومِ تُجْبَى إِلَيْهِمُ   قَنَاطِيرُهَا مِنْ بَيْنِ حَقٍّ وَفَائِدِ[6]

وتقدير ابن عبّاس في تفسيره هذا يخالف ما ورد عنه في الطبري[7] من طريق أنه: ألف ومائتا دينار ـ ومن الفضة: ألف ومائتا مثقال.

---

(1) الديوان: ص 86.

(2) و (3) اللسان مادة «صفا».

(4) شرح القصائد السبع الطوال ص 84.

(5) آل عمران ي 75.

(6) ديوانه ص 125.

(7) جـ 3ص 200.

ومن طريق آخر أنه: اثنا عشر ألف درهم أو ألف دينار. وما ذكره أبو عبيدة[1] من قول ابن عبّاس أنه: «ثمانون ألف درهم». أما تقديره «بملء مسك[2] ثور ذهباً» فقد عزاه أبو عبيدة إلى الكلبى. وقال صاحب اللّسان[3]: هو بالسريانية. وما رأيت نسبته إلى بني جدّ عند غير ابن عبّاس هنا. ولكثرة ما روي في تحديد القنطار وتعارضه. أرى صواب ما ذهب إليه أبو عبيدة[4] من أن العرب يقولون: قنطار وهو قد وزن لا يحدّونه.

(14) قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ﴾[5].

قال ابن عبّاس: فيها صرّ: فيها برد.

فسّر الصرّ بالبرد. واستشهد بقول النابغة الذبياني:

لَا يَبْرَمُونَ إِذَا مَا الأَرْضَ جَلَّلَهَا   صِرُّ الشِّتَاءِ مِنَ الأَمْحَالِ كَالأَدَمِ[6]

يؤكد ما ذهب إليه ابن عبّاس رواية الديوان للبيت.

(15) قوله تعالى: ﴿إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ﴾[7].

قال ابن عبّاس: «تحسونهم بأذنه: تقتلونهم بأمر محمد» فسّر «الحس» بالتقتيل. واستشهد بقول أوس بن حجر:

(1) مجاز القرآن جـ 1 ص 89.
(2) مسك بالفتح: جلد.
(3) اللّسان: مادة «قنطر».
(4) مجاز القرآن جـ 1 ص 88.
(5) آل عمران: ي 117.
(6) في الديوان ص 76هكذا: «الأفق جلله» بدل «الأرض جللها» و«برد الشتاء» بدل «صر الشتاء».
(7) آل عمران: ي 152.

فَمَـا غَضِبُوا أَنَّـا نَحُسُّ عَلَيْهِمُ وَلَكِنْ رَأَوْا نَاراً تَحُصُّ وَتَسْفَعُ[1]

وتعدى الفعل «نحس» هنا بحرف الجرّ يرجّح رواية أبي عبيدة للبيت عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً﴾[2] أي «قصداً».

وأتى بالبيت كذلك:

وَمَـا جَبُنُـوا أَنِّي أَسُـدُّ عَلَيْهِمُ وَلَكِنْ رَأَوْا نَـاراً تَحُسُّ وَتَسْفَعُ

قال أبو عبيدة[3]: «وتحس تستأصل. أسدّ: أقول عليهم السّداد» ومعنى كل من التقتيل والاستئصال قريب من قريب.

(16) قوله تعالى: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾[4].

قال ابن عبّاس: «الفتيل: التي تكون في شق النواة» ففسّر الفتيل بما يكون في شق النواة واستشهد عليه بقول النابغة الذبياني:

يَجْمَعُ الْجَيْشَ ذَا الأُلُوفِ وَيَغْزُو ثُمَّ لَا يَـرْزَأُ الأَعَـادِي فَتِيـلاً[5]

قـال ابن السّكيت[6]: «والفتيل مـا كان في شق النـواة». وقـال التبريزي[7] في شرح بيت المرقش الأصغر:

أَجْمِـلِ الْعَيْشَ إِنَّ رِزْقَكَ آتٍ لَا يَرُدُّ التَّرْقِيحُ شَرْوَى فَتِيـلِ

(1) ديوانه ص 57وروايته هكذا:

فمـا جبنـوا أنـا نسـد عـليهم ولكن لقـوا نـاراً تحس وتسفـع»

(2) الأحزاب: ي 70.

(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 141.

(4) النساء ي 49.

(5) ديوانه ص 68.

(6) اللّسان مادة «فتل».

(7) شرح المفضليّات ص 1118.

«الفتيل: الذي يكون في شق النواة».

(17) قوله تعالى: ﴿فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «فيما أشكل عليهم» فسّر «الشجار» بالإشكال. واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

مَتَى يَشْتَجِرْ قَوْمٌ يَقُلْ سَرَوَاتُهُمْ   هُمُ بَيْنَنَا فَهُمُ رِضاً وَهُمُ عَدْلُ[2]

ولكن ثعلباً قال في شرح البيت: «يشتجر: من المشاجرة وهي الخصومة» وأراه معاني متقاربة فما أشكل عليهم كان سبباً في الخلاف المؤدي إلى الخصومة. قال الزّجاج[3] في تفسير هذه الآية: «أي فيما وقع من الاختلاف في الخصومات حتى اشتجروا».

(18) قوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الذِينَ كَفَرُوا﴾[4].

قال ابن عبّاس: «أن يفتنكم: أن يضلّكم بالعذاب والجهد، بلغة هوازن». واستشهد بقول امرىء القيس:

كُلُّ امْرِىءٍ مِّنْ عِبَادِ الله مُضْطَّهَدٌ   بِبَـطْنِ مَكَّةَ مَقْهُـورٌ وَمَفْتُـونُ[5]

وتفسير «الفتنة» بالإضلال بالتعذيب كثير: جاء في اللّسان[6]: «وقيل الفتنة: الإضلال في قوله تعالى: ﴿مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ﴾ يقول ما أنتم عليه بمضلّين إلا من أضلّه الله... والفتنة العذاب نحو تعذيب

(1) النّساء ي 65.
(2) ديوانه ص 90.
(3) اللّسان مادة «شجر».
(4) النساء ي 101.
(5) لا يوجد في الديوان.
(6) مادة «فتن».

الكفّار ضعفي المؤمنين في أول الإسلام ليصدّوهم عن الإيمان».

(19) قوله تعالى: ﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «والمنخنقة: كانت العرب تخنق الشّاة فإذا ماتت أكلوا لحمها». يرى ابن عباس هنا أن المقصود بـ«المنخنقة» ما كانت تفعله العرب بالكيفية التي ذكر. ولكن التّفسير القريب من هذا أورده الطّبري[2] منسوباً إلى قتادة وهو: «كان أهل الجاهليّة يخنقون الشاة حتى إذا ماتت أكلوها». أمّا ما روي عن ابن عبّاس فهو أنها: «التي تختنق فتموت» وهو شامل لكل ما يموت خنقاً قصداً أو اتفاقاً. وإن كان في شاهد ابن عبّاس من قول امرىء القيس:

يَغُطُّ غَطِيطَ الْبَكْرِ شُـدَّ خِنَاقُـهُ   لِيَقْتُلَنِي وَالْمَـرْءُ لَيْسَ بِقَتَّالِ[3]

ما يفيد شد الخناق قصداً.

(20) قوله تعالى: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾[4].

قال ابن عبّاس: «لا تأس: لا تحزن». فسّر «الأسى» بالحزن. واستشهد بقول امرىء القيس:

وُقُوفاً بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ   يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسىً وَتَجَمَّلِ[5]

وبهذا المعنى فسّر الطّبري[6] «الأسى» هنا وأتى بالشاهد نفسه.

---

(1) المائدة ي 3.

(2) الطّبري جـ 4 ص 68.

(3) ديوانه ص 48.

(4) المائدة ي 26.

(5) ديوانه ص 29.

(6) الطّبري جـ 6 ص 185.

وبذلك أيضاً فسّره الزوزني في شرح المعلّقات[1].

(21) قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾[2].

قال ابن عبّاس: الوسيلة: الحاجة» واستشهد بقول عنترة العبسي:

إِنَّ الـرِّجَالَ لَهُمْ إِلَيْـكِ وَسِيلَةٌ   إِنْ يَأْخُذُوكِ تَكَحَّلِي وَتَخَضَّبِي[3]

وفسّرها أبو عبيدة[4] بالحاجة أيضاً واستشهد بالبيت نفسه كما فسّرها بالقربة. وفسّرها الطّبري[5] بالقربة وأتى بالبيت شاهداً.

(22) قوله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ﴾[6].

قال ابن عبّاس: «قفّينا على آثارهم: أتبعنا على آثارهم. أي بعثنا». واستشهد بقول عدي بن زيد:

يَـوْمَ قَفَّتْ عِيـرُهُمْ مِّنْ عِيـرِنَـا   وَاحْتِمَالُ الْحَيِّ فِي الصُّبْحِ فَلَقْ[7]

ولكن الفعل في الآية عدي بـ«على» وفي البيت عدي بـ «من». وروايته «يوم قلّت» بدلاً من «قفت» وجامع الديوان أخذ هذا البيت من الإتقان ولم يجده في سواه مع أن نسخة الإتقان «قفت». ولو كانت «قلت» لذهب الشاهد. ولعلّه تصحيف بنسخة الإتقان ولم ينتبه إليه جامع الديوان رغم أنه محل الشاهد في البيت. ويؤكد تفسير ابن

(1) ص 6.
(2) المائدة: ي 35.
(3) ديوانه ص 96.
(4) مجاز القرآن جـ 1 ص 165.
(5) الطّبري جـ 6 ص 226.
(6) المائدة: ي 46.
(7) في الديوان ص 148.

عبّاس ما ذكره التبريزي في شرح بيت سبيع بن الخطيم:

فَـزَجَرْتُهَـا لَمَّا أذِيتُ بِسَجْـرِهَـا   وَقَفَا الْحَنِينَ تَجَرُّرٌ وَصَـرِيفُ[1]

من تفسير «قفا» بـ «أتبع».

(23) قوله تعالى: ﴿وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلَامُ﴾[2].

قال ابن عبّاس: «الأنصاب: الحجارة التي كانت العرب تعبدها من دون الله وتذبح لها» و«الأزلام» القداح.

واستشهد بقول النابغة الذبياني:

فَلَا لَعَمْرُ الذِي مَسَّحْتِ كَعْبَتَهُ   وَمَا هُرِيقَ عَلَى الأَنْصَابِ مِنْ جَسَدِ[3]

وما فسّر به ابن عبّاس يتفق مع ما شرح به التبريزي اللفظين في الشعر الجاهلي. حيث قال في شرح بيت سلامة بن جندل:

وَالْعَادِيَاتِ. أَسَابِيُّ الدِّمَـاءِ بِهَا   كَـأَنَّ أَعْنَاقَهَـا أَنْصَابُ تَـرْجِيبِ

«أنصاب ترجيب: نصب لذبح رجب»[4].

وفي شرح قول المرقش الأكبر:

تَعْـدُوا إِذَا حُـرِّكَ مِجْـدَافُهَـا   عَـدْوَ رَبَـاعٍ مُفْـرَدٍ كَـالـزُّلَمْ

فسّر «الزلم» بالقدح[5].

---

(1) شرح إختيارات المفضل ص 1522.
(2) المائدة ي 90.
(3) ديوانه ص 24.
(4) شرح إختيارت المفضل ص 571.
(5) شرح إختيارات المفضل ص 1024.

(24) قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الأَرْضِ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «سرباً في الأرض فتهرب هرباً». واستشهد بقول عدي بن زيد:

فَدَسَّ لَهَا عَلَى الأَنْفَـاقِ عَمْراً بِشِكَّتِـهِ وَمَـا خَشِيَتْ كَمِينـاً[2]

وتفسير النّفق بالسرب هو المروي في الطّبري[3] عن ابن عبّاس من طريقين إلاّ أن البيت الشاهد لم يورده الطّبري. ورواية الديوان لا شاهد فيها.

(25) قوله تعالى: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الذِينَ ظَلَمُوا﴾[4].

قال ابن عبّاس: «قطع أصلهم واستؤصلوا من ورائهم»، ففسّر «قطع الدابر» بالاستئصال. واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

الْقَائِدِ الْخَيْلَ مَنْكُوبـاً دَوَابِرُهَـا مَحْكُومَةً حَكَمَاتِ الْقَدِّ وَالأَبَقَا[5]

قال التبريزي يشرح[6] قول الحارث بن وعلة:

فِدًى لَكُمَا رِجْلَيَّ أُمِّي وَخَالَتِي غَدَاةَ الْكُلاَبِ إِذْ تُحَزُّ الدَّوَابِـرُ

«تحز الدوابر: أي يقطع الأصل، وهذا مثل، وهو مثل قولهم: قطع الله دابره. أي أصله».

---

(1) الأنعام ي 35.

(2) ذكر في الديوان ص 183وفيه «الأَنْقَاء» بدل «الأنفاق».

(3) الطّبري جـ 7 ص 184.

(4) الأنعام ي 45.

(5) ذكر في ديوانه ص 46وفيه الشّطر الثّاني: قد أحكمت.. البيت.

(6) شرح إختيارت المفضل ص 775.

وهو موافق لتفسير ابن عبّاس.

(26) قوله تعالى: ﴿أَن تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «أن تبسل نفس: أن تحبس». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

وَفَارَقَتْكَ بِرَهْنٍ لَّا فَكَاكَ لَهُ ... يَوْمَ الْوِدَاعِ فَقَلْبِي مُبْسَلٌ غَلِقَا[2]

والمرويّ عن ابن عبّاس في الطّبري في تفسير هذه الآية: «تفضح»[3] ولم يذكر الطّبري هذا الشاهد. ورواية الديوان لا شاهد فيها.

(27) قوله تعالى: ﴿زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً﴾[4].

قال ابن عبّاس: «باطل القول غروراً» واستشهد بقول أوس بن حجر[5]:

لَمْ يُغَرِّرْكُمْ غُرُوراً وَلٰكِنْ ... يَرْفَعُ الآلُ[6] جَمْعَكُمْ وَالزُّهَاءُ[7]

ويقول زهير بن أبي سلمى:

فَلَا تَغُرَّنْكَ دُنْيَا إِنْ سَمِعْتَ بِهَا ... عِنْدَ امْرِىءٍ سَوْءَةٍ فِي النَّاسِ مَغْمُورِ[8]

---

(1) الأنعام ي 70.

(2) ذكر في ديوانه ص 38وعجزه: «يوم الوداع فأمسى رهنها فلقاً».

(3) الطّبري جـ 7 ص 232.

(4) الأنعام ي 112.

(5) لا يوجد في الديوان.

(6) الآل: «هو الذي تراه في أول النهار وآخره كأنه يرفع الشخوص وليس هو السراب». صحاح الجوهري: مادة «أول».

(7) الزّهاء. بالضمّ: «وهم قوم ذو زُهاء أي ذوو عدد كثير». اللّسان «زها».

(8) لا يوجد في الديوان.

مع أن الشاهدين لم يوردهما الطبري ولم يوجدا في الديوانين إلّا أن ما روي في الطبري من تفسير ابن عباس أن معنى «زخرف القول غروراً»: حسّن بعضهم لبعض القول ليتبعوهم في فتنتهم»[1] يتسق تماماً مع ما روي عنه في هذه المسألة حيث أن (زخرف القول غروراً) هو «حسن القول بترقيش الكذب» كما قال ابن الأعرابي[2] وهو الباطل بعينه.

(28) قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشاً﴾[3].

قال ابن عبّاس: «الحمولة: ما يحمل. والفرش: الصغار من الأنعام» واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

لَيْتَنِي كُنْتُ قَبْـلَ مَا قَـدْ أُرَانِي   فِي قُلَالِ الْجِبَالِ أَرْعَى الْحَمُولَا[4]

وروي لابن عبّاس تفسير آخر في الطّبري[5] دون شاهد وهو: «فأما الحمولة: فالإبل والخيل والبغال والحمير وكل شيء يحمل عليه. وأما الفرش فالغنم».

ورغم استصواب[6] الطّبري لأن تكون «الحمولة». ما حمل عليه من الأنعام. لأن ذلك من صفتها إذا حملت لأنه اسم لها كالإبل والخيل والبغال. و«الفرش»: ما لطف وقرب من الأرض جسمه. إلّا أنّ تفسير ابن عبّاس في هذه المسألة أوفى وأخصر.

---

(1) الطبري جـ 8 ص 6.
(2) اللّسان «زخرف».
(3) الأنعام ي 142.
(4) لا يوجد في الديوان.
(5) الطّبري جـ 8 ص 63.
(6) الطّبري جـ 8 ص 64.

وفسّرها الأنباري[1] عند شرحه لبيت طرفة بن العبد:

عَلَى غَيْرِ ذَنْبٍ قُلْتُهُ غَيْرَ أَنَّنِي نَشَدْتُ فَلَمْ أُغْفِلْ حَمُولَةَ مَعْبَدِ

بخصوص الإبل فالحمولة: ما حمل عليه منها والفرش ما لم يبلغ أن يحمل عليه.

(29) قوله تعالى: ﴿فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾[2].

قال ابن عبّاس: «أجرى الله من الصخرة اثنتي عشرة عيناً لكل سبط عين يشربون منها». ففسّر «الأنبجاس» بالجريان. واستشهد بقول بشر بن أبي خازم:

فَأَسْبَلَتِ الْعَيْنَانِ مِنِّي بِوَاكِفٍ كَمَا انْهَلَّ مِنْ وَاهِي الْكُلَى الْمُتَبَجِّسِ[3]

وحيث أن «البجس: انشقاق في قربة أو حجر أو أرض ينبع منه الماء.. وماء بجيس أي سائل.. وانبجس الماء وتبجس أي تفجّر»[4]. فهو شامل للمعنيين (الجريان والانفجار) إلّا أن سياقه في البيت أقرب إلى تفسير ابن عبّاس منه إلى غيره. لأن انهلال الماء من واهي الكلى نجد فيه من الإحساس بمعنى الانسكاب في السيلان والجريان أكثر مما نجده في الانفجار. والله أعلم.

(30) قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾[5].

---

(1) شرح القصائد السّبع الطوال ص 204.

(2) الأعراف ي 160.

(3) ديوانه ص 100.

(4) اللّسان مادة «بجس».

(5) الأعراف ي 199.

قال ابن عبّاس: «أمر الله عز وجل النبيّ ﷺ أن يأخذ ذلك» واستشهد بقول عبيد بن الأبرص:

يَعْفُو عَنِ الْجَهْلِ وَالسَّوْآتِ كَمَا يُدْرِكُ غَيْثَ الرَّبِيعِ ذُو الصُّرَدِ[1]

وتفسير ابن عبّاس هذا شامل لكل وجوه التفسير الواردة في الطّبري[2] لكلمة «العفو» وهي: السهل اليسير من أخلاق الناس وما لا يجهدهم ـ أو الفضل من أموالهم قبل نزول الزكاة ـ أو العفو عن المشركين وعدم الغلظة عليهم قبل فرض القتال.

غير أن الشاهد الجاهلي أقرب إلى إرادة: العفو من أخلاق الناس وهو الفضل وما لا يجهدهم: أو إرادة العفو عن المشركين وترك الغلظة عليهم قبل فرض القتال. مع أن المرويّ عن ابن عبّاس في الطّبري: أخذ الفضل من الأموال قبل نزول الزكاة.

(31) قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾[3].

قال ابن عبّاس: «البنان: أطراف الأصابع».

فسّر البنان بأطراف الأصابع واستشهد بقول عنترة العبسي:

فَنِعْمَ فَوَارِسُ الْهَيْجَاءِ قَوْمِي إِذَا عَلِقُوا الأَعِنَّةَ بِالْبَنَانِ[4]

قال الطّبري[5]: «والبنان جمع بنانة وهي أطراف أصابع اليدين والرجلين».

---

(1) لم يوجد في ديوانه.

(2) الطّبري جـ 9 ص 153 / 154 / 155.

(3) الأنفال ي 12.

(4) ديوانه ص 141.

(5) الطّبري جـ 9 ص 199.

(32) قوله تعالى: ﴿يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «يهرعون: يقبلون عليه بالغضب».

واستشهد بقول المهلهل:

أَتَوْنَا يُهْرَعُونَ وَهُمْ أُسَارَى نَسُوقُهُمُ عَلَى رَغْمِ الأُنُوفِ[2]

وبمثل ذلك فسّر الطبري[3]. واستشهد بالبيت نفسه مع خلاف في الرواية.

قال اللّيث[4] في تفسير «يهرعون» في البيت: «يساقون ويعجلون».

(33) قوله تعالى: ﴿بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾[5].

قال ابن عبّاس: «قطع اللّيل: آخر اللّيل».

واستشهد بقول مالك بن كنانة:

وَنَائِحَةٍ تَقُومُ بِقِطْعِ لَيْلٍ عَلَى رَجُلٍ أَصَابَتْهُ شَعُوبُ[6]

ويروى عن ابن عبّاس[7] تفسير «قطع من اللّيل» بطائفة من اللّيل

---

(1) هود ي 78 ـ وهذه المسألة لم ترد في الأصل المخطوط ولم يذكرها الناشر ولا علّق عليها وهي موجودة في الإتقان جـ 1 ص 127.

(2) نسبه الطّبري.

(3) الطّبري جـ 12 ص 83.

(4) اللّسان مادة «هرع».

(5) هود ي 81.

(6) استشهد به صاحب البحر هكذا:

«ونـائـحـة تَنُـوحُ بـقـطـع لـيـل على رجـل بِقَـارِعَـةِ الصَّعِيـدِ»

دون نسبة جـ 5 ص 248.

(7) الطّبري جـ 12 ص 93.

ـ وجوف اللّيل ـ ولكن دون شاهد. وما هنا أراه أصوب لوجود الشاهد. ولأن تقدم قوله تعالى: ﴿فَاسْرِ﴾ يرشح إرادة آخر اللّيل. والله أعلم.

(34) قوله تعالى: ﴿بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «بئس الرفد المرفود: بئس اللعنة بعد اللعنة».

واستشهد بقول النابغة الذبياني:

لَا تَقْذِفَنِّي بِرُكْنٍ لَّا كِفَاءَ لَهُ   وَإِنْ تَأَثَّفَكَ الأَعْدَاءُ بِالرِّفَدِ[2]

وبذلك أيضاً فسّرها الطبري[3]: «بئس العون المعان. اللعنة المزيدة فيها أخرى منها» لأنهم يوم القيامة يلعنون لعنة أخرى. وفي البيت لا يكون تأثّف الأعداء للمخاطب بالرفد إلاّ إذا حبوه بالعطيّة تلو العطيّة.

(35) قوله تعالى: ﴿وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾[4].

قال ابن عبّاس: «غير تتبيب: غير تخسير». واستشهد بقول بشر بن أبي خازم:

فَهُمْ جَدَعُوا الأُنُوفَ فَأَوْهَنُوهَا   وَهُمْ تَرَكُوا بَنِي عَمْرٍو تَبَاباً[5]

ففسّر التتبيب بالتخسير، والبيت في الديوان «يَبَاباً» أي خراباً. ويجوز

---

(1) هود ي 99.

(2) ديوانه ص 25.

(3) الطّبري جـ 12 ص 111.

(4) هود ي 101.

(5) ذكر في الديوان ص 30هكذا:

«هـم... فَأَوْعَبُوهَا... يبابا»

أن تكون رواية الديوان مصحّفة. ولم يورد الطبري في تفسير هذه اللفظة من الآية عن ابن عبّاس شيئاً.

(36) قوله تعالى: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾[1].

قال ابن عبّاس: «الشغاف في القلب في النياط. يقول: امتلأ قلبها من حب يوسف». واستشهد على ذلك بقول النابغة الذبياني:

وَفِي الصَّدْرِ رَحْبٌ دُونَ ذٰلِكَ دَاخِلٌ دُخُولَ الشِّغَافِ غَيَّبَتْهُ الأَضَالِعُ[2]

ويستشهد به كل من الطبري[3] وأبي عبيدة[4] ـ مع اختلاف في الروايات ـ على نفس المعنى.

قال أبو عبيدة[5]: «الشغف: أن يبلغ الحبّ شغاف القلب وهي: جلدة دونه. يقال: شغفه الحبّ أي بلغ شغافه».

(37) قوله تعالى: ﴿وَحَنَاناً مِّن لَّدُنَّا﴾[6].

قال ابن عبّاس: «وحناناً من لدنّا: رحمة». واستشهد بقول طرفة بن العبد:

أَبا مُنْذِرٍ أَفْنَيْتَ فَاسْتَبْقِ بَعْضَنَا حَنَانَيْكَ بَعْضُ الشَّرِّ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضِ[7]

أي رحمتك.

---

(1) يوسف ي 30.

(2) ذكر في الديوان ص 53 هكذا:
«وَقَدْ حَالَ هَمٌّ دُونَ ذَلِكَ وَالِجٌ مَكَانَ الشِّغَافِ تَتَّقِيهِ الأَصَابِعُ»

(3) الطبري جـ 12 ص 198.

(4) مجاز القرآن جـ 1 ص 308.

(5) اللّسان «شغف».

(6) مريم ي 18.

(7) ديوانه ص 68.

(38) قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾[1].

قال ابن عبّاس: «نديّا: النادي: المجلس».

واستشهد بقول سلامة بن جندل:

يَوْمَانِ يَوْمُ مَقَامَاتٍ وَأَنْدِيَـةٍ   وَيَوْمُ سَيْرٍ إِلَى الأَعْدَاءِ تَأْوِيبِ[2]

قال التبريزي في شرح البيت[3]: «والأندية: الأفنية. والندى والنادي سواء. وهو: ما حول الدار وإن لم يكن مجلساً. وناديت القوم: جالستهم».

(39) قوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾[4].

قال ابن عبّاس: «من كل حدب ينسلون: ينشرون من جوف[5] الأرض من كل ناحية». فسّر «الحدب» بالناحية. واستشهد بقول طرفة بن العبد:

وَأَمَّـا يَـوْمُهُنَّ فَيَـوْمُ سُـوءٍ   تَخَطَّفَهُنَّ بِالْحَدَبِ الصُّقُورُ[6]

ولم أجد في تفسير هذه الآية منسوباً إلى ابن عباس هكذا. ولا وجدت تفسيراً «للحدب» في البيت يتفق مع ما في تفسيرها هنا. ولكن ما يروى عن ابن عباس من تفسيره لـ«الحدب» أنه بمعنى

(1) مريم ي 73.

(2) استشهد به أبو عبيدة لنفس المعنى جـ 2 ص 10.

(3) شرح اختيارات المفضل ص 570.

(4) الأنبياء ي 96.

(5) لعل صوابه «من شرف الأرض» وهو ما يتفق في المعنى مع الوارد عن ابن عبّاس. أنظر: الطبري جـ 17 ص 91.

(6) ذكر في الديوان ص 45هكذا:

«فـأمـا يـومـهـن فـيـوم نـحس   تـطاردهن بـالحـدب الـصقـور»

«شرَف من الأرض» من طريقين[1] جيدتين. وعلى ذلك. فلعل كلمة «ناحية» هنا مصحّفة عن «ناجية». جاء في اللسان[2]: «والنجوة والنجاة: ما ارتفع من الأرض» يؤيد ذلك ما جاء في شرح التبريزي لبيت المثقب العبدي:

يَشُقُّ الْمَـاءَ جُؤْجُؤُهَا وَتَعْلُو غَوَارِبَ كُلِّ ذِي حَدَبٍ بَطِينِ

فقال: «والحدب: ارتفاع الموج»[3].

(40) قوله تعالى: ﴿وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾[4].

قال ابن عبّاس: البائس: الذي لا يجد شيئاً من شدة الحال».

واستشهد بقول طرفة بن العبد:

يَغْشَاهُمُ الْبَائِسُ الْمُدْقِعُ وَالضَّـ ـعِيفُ وَجَارٌ مُجَاوِرٌ جُنُبُ[5]

وبنحو ذلك فسّر التبريزي «البؤس» في قول بشر بن أبي خازم:

مِنَ اللاَّئِي غُذِينَ بِغَيْرِ بُؤْسٍ مَنَـازِلُهَا الْقَصِيمَـةُ فَـالأُوَارُ

فقال[6]: «والبؤس: شظف المعيشة وحُفوفها ومعنى الحفوف: اليبس».

جاء في اللّسان[7]: «الشظف: يبس العيش وشدّته».

(1) أنظر: الطبري جـ 17 ص 91ـ والإتقان جـ 1 ص 116.

(2) مادة «نجا».

(3) شرح إختيارات المفضل ص 1261.

(4) الحج ي 28.

(5) لم أجده في الديوان.

(6) شرح إختيارات المفضل ص 1419.

(7) اللّسان «شظف».

(41) قوله تعالى: ﴿وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾[2].

قال ابن عبّاس: «القانع: الذي يقنع بما يعطى. والمعتر: الذي يعترض الأبواب». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

عَلَى مُكْثِرِيهِمْ حَقُّ مَنْ يَعتَرِيهِمُ وَعِنْدَ الْمُقِلِّينَ السَّمَاحَةُ وَالْبَذْلُ[2]

والبيت شاهد على معنى «المعتر». قال ثعلب[3] في شرح البيت: «ويعتريهم يطلب منهم. يقال: اعتراك فلان: طلب ما عندك وإن لم يسألك».

(42) قوله تعالى: ﴿وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾[4].

قال ابن عبّاس: «قصر مشيد: مشيد بالجصّ والآجر». فسّر «مشيد» بالمشيد بالجصّ والآجر. واستشهد بقول عدي بن زيد:

شَادَهُ مَرْمَراً وَجَلَّلَهُ كِلْـ ـساً فَلِلطَّيْرِ فِي ذُرَاهُ وُكُورُ[5]

واستشهد به الطّبري[6] في نفس الموضع واستعان به الأنباري في شرح بيت امرىء القيس:

وَتَيْمَاءَ لَمْ يُتْرَكْ بِهَا جِذْعُ نَخْلَةٍ وَلَا أُطُماً إلَّا مَشِيداً بِجَنْدَلِ[7]

فقال[8]: «يقول: لم يدع أطماً إلّا كان مشيداً بجص وصخر فإنه

(1) الحج ي 36.
(2) ديوانه ص 94.
(3) شرح شعر زهير ص 94.
(4) الحج ي 45.
(5) ديوانه ص 88.
(6) الطبري ص 17 ص 182.
(7) استشهد به الطبري أيضاً.
(8) شرح القصائد السبع الطوال ص 105.

سلم. والشيد: الجص. قال عدي بن زيد: شاده مرمرا.. البيت».

(43) قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَراماً﴾[1].

قال ابن عبّاس: «غراماً: ملازماً شديداً كلزوم الغريم الغريم».

واستشهد بقول بشر بن أبي خازم:

وَيَـوْمَ النِّسَـارِ وَيَـوْمَ الْجِفَـا رِكَاناً عَذَاباً وَكَانَا غَـراماً[2]

واستشهد به أبو عبيدة لتفسير «غراماً» بـ «هلاكاً ولزاماً»[3]. ولتفسير ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ﴾[4] بـ «معذبون»[5]. واستشهد به الطّبري[6] على ما استشهد به ابن عبّاس.

(44) قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا هَظِيمٌ﴾[7].

قال ابن عبّاس: «هضيم: منضمّ بعضه إلى بعض». واستشهد بقول امرىء القيس[8]:

دَارٌ لِبَيْضَاءِ الْعَوَارِضِ طِفْلَةٍ مَهْضُومَةِ الْكَشْحَيْنِ رَيَّا الْمِعْصَمِ[9]

قال أبو عبيدة[10] في تفسير الآية: «أي قد ضم بعضه بعضاً».

---

(1) الفرقان ي 65.

(2) ديوانه ص 190.

(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 80.

(4) الواقعة ي 66.

(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 252.

(6) الطّبري جـ 19 ص 36.

(7) الشعراء ي 148.

(8) لا يوجد في ديوانه.

(9) هذا البيت لبشر بن أبي خازم الأسدي. أنظر المفضليات ص 346.

(10) مجاز القرآن جـ 2 ص 88.

وفسّر التبريزي[1] «مهضومة الكشحين» في هذا البيت بـ «الخميصة البطن» جاء في اللّسان[2]: «ورجل أهضم الكشحين: أي منضمهما.. والهضم بالتحريك: انضمام الجنبين».

(45) قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَجُوزاً فِي الْغَابِرِينَ﴾[3].

قال ابن عبّاس: «الغابرين: الباقين».

واستشهد بقول عبيد بن الأبرص:

ذَهَبُوا وَخَلَّفَنِي الْمُخَلِّفُ فِيهِمُ ... فَكَأَنَّنِي فِي الْغَابِرِينَ غَرِيبُ[4]

قال الأزهري[5]: «والمعروف في كلام العرب أن الغابر: الباقي».

وإرادة الباقِين في البيت واضحة جليّة.

(46) قوله تعالى: ﴿أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ﴾[6].

قال ابن عبّاس: «بشهاب قبس: شعلة من نار يقتبسون منه».

فسّر «القبس» بشعلة من نار يقتبسون منه. واستشهد بقول طرفة بن العبد:

هَمٌّ عَـرَانِي فَـبِتُّ أَدْفَـعُـهُ ... دُونَ سُهَادِي كَشُعْلَةِ الْقَبَسِ[7]

---

(1) شرح إختيارات المفضل ص 1444.
(2) مادة «هضم».
(3) الشعراء ي 171.
(4) لا يوجد في ديوانه.
(5) اللّسان مادة «غبر».
(6) النمل ي 7.
(7) لا يوجد في ديوانه.

ونحو ذلك جاء في التهذيب: «القبس: شعلة من نار تقتبسها من معظم. واقتباسها: الأخذ منها»[1]. ومنه قيل للآخذ: قابسة. قال التبريزي في شرح قول المرقش الأكبر:

تَرَكْتُ بِهَا لَيْلاً طَوِيلاً وَمَنزِلاً وَمَوْقِدَ نَارٍ لَّمْ تَرُمْهُ الْقَوَابِسُ[2]

«جمع قابسة: أي لم يكن فيه أحد يقتبس ناراً».

(47) قوله تعالى: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾[3].

قال ابن عبّاس: «العضد: المعين الناصر» واستشهد بقول النابغة الذبياني:

فِي ذِمَّةٍ مِّنْ أَبِي قَابُوسَ مُنْقِذَةٍ لِّلْخَائِفِينَ وَمَنْ لَّيْسَتْ لَهُ عَضُدُ[4]

قال أبو عبيدة[5] في تفسير هذه الآية: «أي سنقويك به ونعينك به. يقال إذا أعز رجل رجلاً ومنعه: قد شد فلان على عضد فلان. وهو من: عاضدته على أمر أي عاونته وآزرته عليه».

(48) قوله تعالى: ﴿لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ﴾[6].

قال ابن عبّاس: «تنوء بالعصبة: تثقل».

واستشهد بقول امرىء القيس:

---

(1) اللّسان مادة «قبس».
(2) شرح اختيارات المفضل ص 1004.
(3) القصص ي 35.
(4) لم يوجد في الديوان.
(5) مجاز القرآن جـ 2ص 104.
(6) القصص ي 76.

تَمْشِي فَتُثْقِلُهَـا عَجِيـزَتُهَـا مَشْيَ الضَّعِيفِ يَنُوءُ بِالْوَسَقِ[1]

قال الفراء في تفسير الآية: «نوؤها بالعصبة: أن تثقلهم»[2].

وفي الصحاح[3]: «ناء ينوء نوءاً: نهض بجهد ومشقة. وناء: سقط. وهو من الأضداد. ويقال: ناء بالحمل: إذا نهض به مثقلاً. وناء به الحمل: إذا أثقله».

(49) قوله تعالى: ﴿وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِي﴾[4].

قال ابن عبّاس: «كالحياض الواسعة» واستشهد بقول طرفة بن العبد:

كَـالْجَـوَابِي لاَتَنِي مُتْـرَعَـةً لِقِرَى الأَضْيَافِ أَوْ لِلْمُحْتَضِرْ[5]

وقوله أيضاً:

يَجْبُـرُ الْمَحْرُوبُ فِينَا مَالَـهُ بِثِيَـابٍ وَجِفَـانٍ وَخَـدَمْ[6]

أما البيت الثاني فبعيد عن محل الشاهد. ورواية الديوان أكثر بعداً. وأما الأوّل فالشاهد فيه واضح. والبيت السابق له في الديوان يزيده وضوحاً وهو:

بِجِفَـانٍ تَـعْتَـرِي نَـادِيَـنَـا مِنْ سَدِيفٍ حِينَ هَاجَ الصِّنَّبَرْ

وجاء في اللّسان[7]: «والجابية: الحوض الذي يجبى فيه الماء للإبل. والجابية: الحوض الضّخم».

---

(1) في ذيل الديوان ص 465(تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم).

(2) معاني القرآن جـ 2ص 310.

(3) مادة «نوأ».

(4) سبأ ي 13.

(5) ديوانه ص 53.

(6) رواية الشطر الثاني في الديوان «بِبِنَاءٍ، وَسَوَامٍ ، وَخَدَمْ» ص 88.

(7) مادة «جبى».

(50) قوله تعالى: ﴿فَهُمْ مُّقْمَحُونَ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «مقمحون: المقمح: الشامخ بأنفه المنكّس رأسه».

واستشهد بقول بشر بن أبي خازم:

وَنَحْنُ عَلَى جَوَانِبِهَا قُعُودٌ نَغُضُّ الطَّرْفَ كَالإِبِلِ الْقِمَاحِ[2]

قال أبو عبيدة[3]: «المقمح والمقنع واحد، تفسيره: أن يجذب الذقن حتى يصير في الصدر ثم يرفع رأسه» ونقل عنه الطّبري ذلك دون تصريح به. واستشهد بهذا البيت نفسه.

(51) قوله تعالى: ﴿مِن طِينٍ لَّازِبٍ﴾[4].

قال ابن عبّاس: «من طين لازب: الملتزق».

واستشهد بقول النابغة الذبياني:

وَلَا يَحْسِبُونَ الْخَيْرَ لَا شَرَّ بَعْدَهُ وَلَا يَحْسِبُونَ الشَّرَّ ضَرْبَةَ لَازِبِ[5]

وفسّر أبو عبيدة[6]: «لازب» بـ «لازم» وأتى بنفس الشاهد. وتبعهما الطّبري[7] في التفسير والشاهد.

(52) قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾[8].

---

(1) يس ي 8.
(2) ديوانه ص 48.
(3) مجاز القرآن جـ 2ص 157.
(4) الصّافّات ي 11.
(5) ديوانه ص 11.
(6) مجاز القرآن جـ 2ص 167.
(7) الطّبري جـ 23ص 42.
(8) الصّافّات ي 47.

قال ابن عبّاس: «لا فيها غول: نتن وكراهية».

واستشهد بقول امرىء القيس:

وَرُبَّ كَأْسٍ شَرِبْتُ لَا غَوْلَ فِيهَا   وَسَقَيْتُ النَّـدِيمَ مِنْهَا مِـزَاجاً[1]

ويورد الطبري[2] تفسير «الغول» هنا «بالصّداع ووجع البطن» مرويّاً عن ابن عبّاس وغيره ولا شاهد له من الشعر الجاهلي. ويذكر عن آخرين تفسيره بـ « اغتيال العقول، والأذى، والمكروه، والإثم». إلّا أنه يقول: «ولكل هذه الأقوال وجه. وذلك أن الغول في كلام العرب هو: ما غال الإنسان فذهب به. فكل من ناله أمر يكرهه ضربوا له بذلك المثل فقالوا: غالت فلاناً غول. فالذاهب العقل من شرب الشراب والمشتكي البطن منه. والمصدّع الرأس من ذلك والذي ناله مكروه. كلّهم قد غالته غول. ويخلص إلى أن الأعم في ذلك أن يقال: لا أذى فيها ولا مكروه على شاربيها في جسم ولا عقل ولا غير ذلك».

وهنا نرى أن الطّبري مع كل ما أورد من تفاسير وما علّق به عليها وما جمع من معاني لم يتجاوز ما فسّـر به ابن عبّـاس في اختصار وشموليّة.

(53) قوله تعالى: ﴿اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ﴾[3].

قال ابن عبّاس: «اشمأزّت: نفرت» واستشهد بقول عمرو بن كلثوم:

---

(1) لا يوجد في الديوان.

(2) الطّبري جـ 23ص 53 / 54.

(3) الزّمر ي 45.

إِذَا عَضَّ الثِّقَافُ بِهَا اشْمَأَزَّتْ وَوَلَّتْهُمْ عَشَـوْزَنَـةً زَبُـونَـا[1]

قال الأنباري[2] في شرحه للبيت: «قوله: اشمأزّت. معناه: نفرت».

(54) قوله تعالى: ﴿فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ﴾[3].

قال ابن عبّاس: «فنقّبوا في البلاد: بلغة اليمن[4]: هربوا».

فسّر «نقّبوا» بـ «هربوا». واستشهد بقول عدي بن زيد:

فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ مِنْ حَذَرِ الْمَوْتِ وَجَالُوا فِي الأَرْضِ أَيَّ مَجَالِ[5]

وفسّر غير[6] ابن عبّاس بـ «خرقوا ـ ساروا ـ طافوا ـ توغّلوا». إلاّ أن تفسير ابن عبّاس أبلغ في طلب النجاة.

(55) قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾[7].

قال ابن عبّاس(*): «الحبك: الطرائق. والخلق الحسن».

واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

هُمْ يَضْرِبُونَ حَبِيكَ الْبَيْضِ إِذْ لَحِقُوا لَا يَنْكُصُونَ إِذَا مَا اسْتُلْحِمُوا وَحَمُوا[8]

---

(1) شرح القصائد السبع الطوال ص 404 ـ «الثقاف»: ما تقوم به الرماح.
«عشوزنة»: شديدة صلبة. «زبوناً»: دفوعاً.

(2) المصدر السابق.

(3) ق ي 36.

(4) أنظر: «فيما وقع بغير لغة الحجاز»، الإتقان جـ 1ص 134.

(5) لا يوجد في الديوان. ونسبه صاحبا الكشاف والبحر إلى الحارث بن حلزة.
أنظر: الكشاف جـ 4 ص 390، والبحر جـ 8ص 129.

(6) أنظر: الطّبري جـ 26ص 176 / 177.

(7) الذّاريات ي 7.

(8) استلحم: رهق في القتال ـ وحموا: وغضبوا.

* هذه المسألة لم ترد في الأصل ولا ذكرها الناشر رغم وجودها في الإتقان جـ 1 ص 129.

قالِ ثعلب[1] في شرح البيت: «حبيك البيض: طرائقه».

(56) قوله تعالى: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى﴾[2].

قال ابن عبّاس[3]: «ذو مرّة: ذو شدّة في أمر الله».

واستشهد بقول النابغة الذبياني:

قَـدْ كُنْتُ أَقْـرِيـهِ إِذَا ضَـافَنِي وَهْناً قِرىً ذِي مِـرَّةٍ حَازِمِ[4]

قال أبو زيد: «يقال: إن فلاناً لذو مرّة: إذا كان قويّاً محتالاً»[5].

وفسّر ابن الأنباري[6] الآية بقوله: «قال الله عزّ وجلّ: ﴿ذو مرّة فاستوى﴾ معناه: ذو عقل وشدة».

(57) قوله تعالى: ﴿قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾[7].

قال ابن عبّاس: «قِسمة ضيزى: أي جائرة». واستشهد بقول امرىء القيس:

ضَـازَتْ بَنُـو أَسَـدٍ بِحُكْمِهِمُ إِذْ يَعْـدِلُونَ الـرَّأْسَ بِالـذَّنَبِ[8]

قال ابن منظور[9]: «ضاز في الحكم أي جار».

---

(1) شرح شعر زهير ص 123.

(2) النجم ي 6.

(3) ذكر السّامرائي في نشر الأصل ص 73 أنها لم ترد في الإتقان والصحيح أنها وردت. أنظر جـ 1 ص 126.

(4) لا يوجد في الديوان.

(5) شرح القصائد السبع الطوال ص 546.

(6) المصدر السابق.

(7) النجم ي 22.

(8) استشهد به صاحب البحر جـ 8ص 154مع خلاف في الرواية.

(9) اللّسان مادة «ضيز».

(58) قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾[1].

قال ابن عبّاس: «أغنى وأقنى: أغنى من الفقر. وأقنى من الغنى».

واستشهد بقول عنترة العبسي:

فَأَقْنَيْ حَيَاءَكِ لَا أَبَا لَكِ وَاعْلَمِي ... أَنِّي امْرُؤٌ سَأَمُوتُ إِنْ لَّمْ أُقْتَلِ[2]

قال أبو إسحاق[3] في تفسير «أقنى» في الآية: «قيل في أقنى قولان: أحدهما: أقنى: أرضى. والآخر: جعل قنية أي جعل الغنى أصلاً لصاحبه ثابتاً». وقال ابن الأعرابي[4]: «أقنى: أعطاه ما يدّخره بعد الكفاية». وهنا نرى أن تفسير ابن عبّاس أوفى بالمعنى وأوجز في العبارة.

(59) قوله تعالى: ﴿فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ﴾[5].

قال ابن عبّاس: «النحس: البلاء والشدّة». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

سَــوَاءٌ عَلَيْـهِ أَيَّ يَــوْمٍ أَتَيْتَـهُ ... أَسَاعَةَ نَحْسٍ تُتَّقَى أَمْ بِأَسْعُدِ[6]

قال ثعلب[7] في شرح البيت: «أي ليس يتشاءم بشيء إن أتيته بنحس

---

(1) النجم ي 48 ـ وخطأ ذكرت الآية 22من سورة الزخرف: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ ولا مكان فيها للإستشهاد عليه ببيت عنترة الآتي ـ ولم ينتبه النّاشر لهذا الخطأ. أنظر: سؤالات نافع ص 49.

(2) ديوانه ص 111.

(3) اللّسان: مادة «قنا».

(4) المصدر السابق.

(5) القمر: ي 19.

(6) شرح الديوان ص 168.

(7) المصدر السابق.

أو بسعد». وجاء في اللّسان[1]: «النحس: الجهد والضّر».

(60) قوله تعالى: ﴿حَمِيمٍ آنٍ﴾[2].

قال ابن عبّاس: «حميم آن: انتهى طبخه وحرّه» واستشهد بقول النابغة الذبياني:

وَتَخْضِبُ لِحْيَةً غَدَرَتْ وَخَانَتْ   بِأَحْمَرَ مِنْ نَّجِيعِ الْجَوْفِ آنٍ[3]

قال أبو عبيدة في تفسيرها[4]: «بَلَغَ أناه في شدّة الحرّ. وكل مدرك آن. وفي آية أخرى: ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾ أي إدراكه». واستشهد بالبيت نفسه. واستشهد به الطّبري[5] أيضاً على نفس المعنى.

(61) قوله تعالى: ﴿عُرُباً أَتْراباً﴾[6].

قال ابن عبّاس: «هن العاشقات لأزواجهن. اللاتي خلقن من الزعفران. والأتراب: المستويات». واستشهد بقول النابغة الذبياني:

عَهِدْتُ بِهَا سُعْدَى وَسُعْدَى عَزِيزَةٌ   عَرُوبٌ تَهَادَى فِي جَوَارٍ خَرَائِدِ[7]

جاء في اللّسان[8]: «والعربة والعروب كلتاهما: المرأة الضحاكة. وقيل: هي المتحببة إلى زوجها المظهرة له ذلك. وبذلك فسّر قوله عزّ وجلّ: ﴿عرباً أتراباً﴾ وقيل هي العاشقة له».

---

(1) اللسان: مادة «نحس».
(2) الرّحمن ي (4).
(3) ذكر في الديوان ص 83 ـ النجيع: الدم.
(4) مجاز القرآن جـ 2ص 245.
(5) الطبري جـ 27ص 144.
(6) الواقعة ي 37.
(7) ديوانه ص 26.
(8) مادة «عرب».

(62) قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْراً غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «غير ممنون: غير منقوص». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

فَضْلَ الْجَوَادِ عَلَى الْخَيْلِ الْبِطَاءِ فَلَا ... يُعْطِي بِذٰلِكَ مَمْنُوناً وَلَا نَزِقَا[2]

قال ثعلب[3] في شرح البيت: «ممنوناً» أي: «لا يعطي نقصاناً. أو ما يمنّ به عليك».

(63) قوله تعالى: ﴿فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾[4].

قال ابن عبّاس: «زلزلة شديدة عند النفخة الآخرة».

واستشهد بقول عدي بن زيد:

مَلِكٌ يُنْفِقُ الْخَـزَائِنَ وَالـذِّمَّـ ... ـةَ قَـدْ دَكَّهَـا وَكَـادَتْ تَبُـورُ[5]

فسّر «الدكّة» بالزلزلة. واستشهد بالبيت ورواية الديوان: «قَدْ رَدَّهَا» وأراها أنسب لمقام المدح في البيت. أما في الآية فتفسيرها بالزلزلة وجيه. قال الفراء[6]: «ودكّها: زلزلتها» ولكن لا أرى وجهاً لتقارب المعنيين في الآية والبيت.

---

(1) القلم ي 3.

(2) شرح ديوانه ص 46.

(3) المصدر السابق.

(4) الحاقة ي 14.

(5) البيت في الديوان ص 92هكذا:

«مـلك يقـسم الـخــزائـن والــذمـ ... ـة قـد ردّهــا وكــادت تبــور»

(6) معاني القرآن جـ 3ص 181.

(64) قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾[1].

قال ابن عبّاس: «هلوعاً: ضجراً جزوعاً» واستشهد بقول بشر بن أبي خازم:

لَا مَانِعاً لِّلْيَتِيمِ نِحْلَتَهُ وَلَا مُكِبًّا لِخُلْقِهِ هَلَعاً[2]

قال الفراء[3] في تفسير الآية: «والهلوع: الضجور، وصفته كما قال الله: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾.

(65) قوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾[4].

قال ابن عبّاس: «العزون: حلق الرّفاق». واستشهد بقول عبيد بن الأبرص:

فَجَاءُوا يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى يَكُونُوا حَوْلَ مِنْبَرِهِ عِزِينَا[5]

قال الفراء[6] في تفسير الآية: «والعزون: الحلق. الجماعات».

وقال أبو عبيدة[7]: «عزين: جماع عزة مثل ثبة وثبين وهي جماعات في تفرقة». وتخصيص ابن عباس هنا الحلق بحلق الرفاق لا يتفق مع ما روي عنه في الطّبري[8] من تفسير «العزين» بـ «العصب من الناس عن يمين وشمال معرضين عنه يستهزئون به». ولا يتفق مع سياق الآية السابقة لها: ﴿فَمَالِ الذِينَ كَفَرُوا قِبَلَكَ مُهْطِعِينَ﴾.

---

(1) المعارج ي 19.

(2) لا يوجد في ديوانه.

(3) معاني القرآن جـ 3ص 185.

(4) المعارج ي 37.

(5) لم أجده في ديوانه.

(6) معاني القرآن جـ 3ص 186.

(7) مجاز القرآن جـ 2ص 270.

(8) جـ 29ص 85.

(66) قوله تعالى: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾[1].

قال ابن عبّاس: «باسرة: كالحة» واستشهد بقول عبيد بن الأبرص:

صَبَحْنَا تَميماً غَداةَ النِّسَارِ   بِشَهْبَاءَ مَلْمُومَةٍ بَاسِرَهْ[2]

وكما فسّر ابن عبّاس «فسّرها الفراء[3] والطّبري[4] دون الشاهد.

(67) قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً﴾[5].

قال ابن عبّاس: «المعصرات: السحاب يعصر بعضه بعضاً».

واستشهد بقول النابغة الذبياني:

تُجَرُّ بِهَا الأَرْوَاحُ مِنْ بَيْنِ شَمْأَلٍ   وَبَيْنَ صَباً بِالْمُعْصِرَاتِ الدَّوَامِسِ[6]

روى تفسير «المعصرات» في الطّبري[7] بـ«السحاب ـ الرياح ـ السماء». واستصوب الطبري ما فسّر به ابن عبّاس هنا من أنها: السحاب دون أن يذكر الشاهد.

(68) قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ﴾[8].

قال ابن عبّاس: «والقمر إذا اتسق: اجتمع» واستشهد بقول طرفة بن العبد:

(1) القيامة ي 24.
(2) لا يوجد في ديوانه.
(3) معاني القرآن جـ 3ص 212.
(4) جـ 29ص 193.
(5) النبأ ي 14.
(6) لا يوجد في ديوانه.
(7) جـ 30ص 4 / 5 / 6.
(8) الإنشقاق ي 18.

إنَّ لَنَـا قَـلاَئِصـاً نَـقَـانِقَـا   مُسْتَوْسِقَاتٍ لَّوْ يَجِدْنَ سَـائِقَا[1]

ويورد الطّبري[2] تفسير ابن عبّاس لهذه الآية: «قال: إذا اجتمع واستوى» ويأتي بالشطر[3] الثاني من البيت شاهداً على تفسير ابن عبّاس للآية السابقة: ﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾ أي وما جمع، مرويّاً عنه.

ويقول المبرّد في شرح[4] «مستوسقات» في هذا البيت: «ويقال: استوسق القوم: إذا اجتمعوا».

(69) قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾[5].

قال ابن عبّاس: «إيابهم: الإياب: المرجع».

واستشهد بقول عبيد بن الأبرص:

وَكُـلُّ ذِي غَـيْـبَـةٍ يَـؤُوبُ   وَغَـائِبُ الْمَـوْتِ لاَ يَؤُوبُ[6]

وبه استشهد أبو عبيدة[7] في تفسير «إِنَّهُ أَوَّابٌ»[8] بالرجوع.

(1) نسبه صاحب اللّسان مادة «وسق» للعجاج، وهو خطأ. فقد استشهد الطبري بالشطر الثاني مرويّاً عن ابن عباس. وهنا نسبه ابن عباس إلى طرفة. وأراه الصواب. فابن عباس عاصر العجاج. وهو أيضاً أقرب ممن أتى بعده إلى طرفة. ولهذا قال المبرد في الكامل جـ 2 ص 164، معارف بيروت. وقد أورد هذه المسألة «هذا هو قول ابن عباس وهو الحق الذي لا يقدح فيه قادح».

(2) جـ 30ص 121.

(3) المصدر السابق ص 120.

(4) الكامل جـ 2ص 164، معارف بيروت.

(5) الغاشية ي 25.

(6) ديوانه ص 26.

(7) مجاز القرآن جـ 2ص 179 / 180.

(8) صّ ي 17.

والطبري في تفسير: «إِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً»[1]، ففسّر معنى الأوبة بالرجوع واستشهد بالبيت نفسه[2].

(70) قوله تعالى: ﴿إِذَا تَرَدَّى﴾[3].

قال ابن عبّاس: «إذا تردّى: إذا مات وتردّى في النار».

واستشهد بقول عدي بن زيد:

خَطِفَتْهُ مَنِيَّةٌ فَتَرَدَّى   وَهْوَ فِي الْمُلْكِ يَأْمَلُ التَّعْمِيرَا[4]

ورد في الطبري[5] تفسير «تردّى» بالسقوط في جهنّم، وبالموت.

وتفسير ابن عبّاس هذا شامل للوجهين معاً كشموليّة شاهده فالمنيّة تقتضي الموت والتردّي للسقوط. وهو ما استصوبه الطبري إذ هو المعروف من معنى «التردّي».

(71) قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾[6].

قال ابن عبّاس: «الفلق: الصبح إذا انفلق من ظلمة الليل» ففسّر «الفلق» بالصبح. واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى.

الْفَارِجِ الْهَمَّ مَسْدُولٍ عَسَاكره   كَمَا يُفَرِّجُ غَمَّ الظُّلْمَةِ الْفَلَقُ[7]

---

(1) الإسراء ي 25.

(2) الطبري جـ 15ص 71.

(3) الليل ي 11.

(4) لا يوجد في ديوانه.

(5) جـ 30ص 225.

(6) الفلق ي 1.

(7) ذكر في أساس الزمخشري دون نسبة مادة «فلق» وصدره:

«يَا فَارِجَ الْكَرْبِ مَسْدُولاً عَسَاكِرُهُ»

وتفسير «الفلق» بالصبح هو ما روي في الطبري[1] عن ابن عباس واختاره الطبري إذ هو المعروف من كلام العرب.

(72) قوله تعالى: ﴿ومن شرّ غاسق إذا وقب﴾[2].

قال ابن عبّاس: «غاسق: الظلمة». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

ظَلَّتْ تَجُوبُ يَدَاهَا وَهْيَ لَاهِيَةٌ ... حَتَّى إِذَا أَصْبَحَ الإِظْلَامُ وَالْغَسَقُ[3]

وبهذا فسّر التبريزي[4] «غسّاق» في قول تأبّط شرّاً:

عارِي الظَّنَابِيبِ مُمْتَدٍّ نَوَاشِرُهُ ... مِدْلَاجِ أَدْهَمَ وَاهِي الْمَاءِ غَسَّاقِ

فقال: «والأدهم: الليل. والغسّاق: الشديد الظلمة، يقال: غسق اللّيل. وأغسق: إذا أظلم».

وبعد، فمن خلال عرض هذه النماذج التطبيقية الممثلة لأثر الشعر الجاهلي في تفسير معاني القرآن الكريم في المرحلتين الثالثة والرابعة (مرحلة تفسير الصّحابة ومرحلة تفسير التابعين)، وبعد مناقشة هذه النماذج ودراستها. نخلص بنتائج أهمها:

(1) يلاحظ أن أكثر ما عوّلت عليه في مقارنة ومناقشة هذه المسائل هو جامع البيان للطّبري. وذلك لأمرين:

أ ـ أنه أوفى كتاب حوى ما انتهى إليه من تفاسير من تقدمه[5] وبيان

(1) الطبري جـ 30ص 350 / 351.

(2) الفلق ي 3.

(3) لا يوجد في ديوانه.

(4) شرح اختيارات المفضل ص 119.

(5) مفاد ذلك، أنظر الطبري جـ 1ص 5 / وتأريخ التراث العربي جـ 1ص 197.

مذاهبها وعللها اتفاقاً واختلافاً. وأولى المتقدمين بأن يجمع الطبري ما أثر عنه من تفاسير هو ابن عبّاس.

ولعل قوة الإعتقاد في ذلك هي التي حدت ببعض[1] الدارسين إلى القول: «ونحن مقتنعون بأن تفسير ابن عبّاس هذا قد بقي كله عند الطّبري».

ب ـ أن الطّبري قد بلغ بالاتجاه الذي أسّسه ابن عبّاس ووجه إليه من الإعتماد على الشعر العربي القديم لا سيما الجاهلي منه ـ أقصى مداه في هذه الفترة، فكان تفسيره ركازاً لا تقدّر نفاسته في البحث في غريب القرآن وأساليبه وفهم معانيه.

(2) تفسير ابن عبّاس القائم إعتماداً على الشواهد الشعرية يتناول في الأغلب الأعم المفردات اللغويّة. وهذا هو الطابع الذي تتّسم به تفاسير هذه المراحل السابقة لعصر تدوين الشعر وجمع اللّغة.

(3) تفسير ابن عبّاس يتّسم بالشموليّة في المعاني والاختصار في الألفاظ ويتميّز بالإحساس الشديد بترابط المعاني وانسجامها.

(4) خلو النّصوص الشّعريّة الجاهليّة المستخدمة في هذه المسائل من الخصوصيّات اللهجيّة واللّهجات القبليّة المستكرهة يؤكد وحدة اللغة في هذا الشعر ورقيّها.

(5) أن الأشعار الوارد في دواوين أصحابها بروايات لا شاهد فيها تؤكد أن أصح روايات الأشعار الجاهليّة هي المستخدمة في فهم معاني القرآن وإن خالفتها رواية الدواوين لسببين:

أ ـ لأنها حفظت في مصادر موثّقة.

---

(1) هو محمد فؤاد سزكين: أنظر تأريخ التراث العربي جـ 1ص 176.

ب ـ لأن توظيف النص الجاهلي لخدمة شأن من الشؤون يساعد على إعطائه مناعة ضد عادية التصحيف والتّحريف إذا عدت عليه.

وخير مثال على ذلك ما رأيناه في المسألة الثانية والعشرين.

(6) كثير من الأشعار الجاهليّة المستخدمة في فهم معاني القرآن لا توجد في دواوين شعرائها وسبب ذلك أن استخدامها كان متقدّماً على حركة جمع الشعر وتدوين اللغة. فلم يرجع مستخدموها إلى دواوين مسجلة ومكتوبة. ويؤكد صحة ذلك عدم ورود معظمها لدى من استخدم الشعر الجاهلي في هذا الصّدد بعد هذه الحركة فكان مرجعه الدّواوين والمجاميع الشّعرية.

ويزيد ذلك إيضاحاً أن ما يعثر عليه من هذه الأشعار يلتقط ويضاف إلى الدواوين تذييلاً زائداً على الأصل.

(7) قد نجد بعض الإختلافات والتعارضات أحياناً بين ما يروى عن ابن عباس في هذه المسائل وبين ما يروى عنه في غيرها. ولكن هذا لا يعدّ طعناً عليه، ولا عيباً فيه، فابن عبّاس كان لا يعلم ثم علم، وكان لا يعرف ثم عرف، وهو القائل[1] عن نفسه: «كنت لا أدري ما ﴿فاطر السموات﴾ حتى أتاني أعرابيّان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول: أنا ابتدأتها». ويسأله سعيد بن جبير عن معنى قوله تعالى: ﴿وحناناً من لدنّا﴾ فلم يجب فيها شيئاً. ويقول[2]: «والله ما أدري ما حناناً» ثم هو بعد ذلك يدري ويجيب ابن الأزرق بما بلغنا عنه وهذا مرجعه التّطوّر الذي أصاب أفكاره وتلك سنّة الحياة.

---

(1) الإتقان جـ 1ص 113.

(2) المصدر السابق.

(8) عدم الرجوع إلى كتب التّفسير القائمة في شواهدها وأدلتها على الأشعار القديمة، في جمع هذه الأشعار وتحقيقها على اعتبار أنها كتب غير أدبية محضة. وهذا أضاع فرصة جمع الكثير من هذه الأشعار أو إلحاقها بدواوين أصحابها.

(9) أن استخدام ابن عبّاس للشعر الجاهلي في الإستشهاد على معاني القرآن الكريم والإستعانة به في فهم هذه المعاني في هذا العصر المبكّر فيه من الدّلالة على وحدة اللّغة بين القرآن الكريم والشعر الجاهلي ما يجعل ادّعاءات المستشرف «فلّرس» وأتباعه، من القول بعاميّة لغة القرآن التي نزل بها، مجرّد هراء لا يساوي مؤنة نقله.

الباب الثاني

أثر الشعر الجاهلي في التفسير
في القرنين الثاني والثالث

تمهيد

حركة جمع اللغة وتدوين الشعر
في
خدمة القرآن وفهم معانيه

تمهيد

حركة جمع اللغة وتدوين الشعر في خدمة القرآن وفهم معانيه

تقدّم في الفصل الثالث من الباب الأول أن الذي سلك منهج تفسير القرآن والاستشهاد على معانيه بالشعر خاصة هو ابن عبّاس. ونضيف هنا أنه نبّه إلى أهمّية العلم بلغة العرب عامّة ومعرفة كلامهم وفهم مقاصدهم في هذا المضمار بمثل قوله[1]: «ما كنت أدري ما معنى «يَحُورَ» حتى سمعت أعرابيّة تقول لبنيّة لها: حوري: أي ارجعي».

والسير على هذا النهج هو الذي حدا بكثير من العلماء اللّغويّين الرّواة فيما بعد إلى التّصدّي للقرآن وخدمته من خلال الشعر خاصة، واللغة عامّة. ممّا هيّأ لقيام حركة واسعة. استهدفت جمع اللغة وتدوين الشعر. غير أنه انقضى القرن الأوّل الهجري ورواية اللّغة والشعر لا تزال مشافهة. وما دخلت فكرة التّدوين إلاّ في القرن الثاني الهجري وبلغت أوج عظمتها في هذاالقرنوالذي يليه.

وبالنّظر إلى تأريخ الأدب وعصوره فإن ما نحن بصدد التمهيد به مع ما يتناوله هذا الباب يتزامن ـ تقريباً ـ مع العصرين العبّاسيّين الأول (132 – 232 هـ)، والثاني (233 – 334 هـ). فعندما توقّفت حركة الفتوح ـ في

(1) تفسير الكشّاف جـ 4ص 727: دار الكتاب العربي.

القرن الثاني ـ بعد أن بلغت أقصى مداها واتّسعت رقعة بلاد الإسلام. وانضوى تحت لواء الدّولة الكثير من الشّعوب المختلفة الأجناس والثقافات واللّغات ـ تمخّضت هذه الحركة المتماوجة والمتفاعلة ـ المترتّبة على عمليّة الإنتقال والإستيطان المتبادل بين العرب وغيرهم لشتّى الأغراض ـ عن عوامل كان لها أبلغ الأثر في أحداث حركة جمع اللّغة وتدوين الشّعر وإذكاء جذوتها.

والقرآن الكريم هو السّبب الرئيسي الباعث على هذه الحركة المجيدة وخدمته هي الهدف من ورائها، هذه الخدمة هي سرّ التّرابط المحكم بين علوم القرآن وعلوم اللّغة. قال الأستاذ سعيد الأفغاني: «وسبب ذلك واضح لكل من ألمّ بتاريخ العربيّة فهو يعلم حقّ العلم أنّها جميعاً نشأت حول القرآن وخدمة له»[1]. ذلك أن القرآن هو دستور الأمّة ومنهجها، ولغة العرب هي قاموسه لفظاً ومعنى.

وأهم ما تستمدّ منه اللّغة بقاءها وسلامتها:

(1) المحفوظ من ديوانها في صدور الرّواة.

(2) الرّواة العلماء الحاذقون للغة العرب المفتون في غريبها[2].

(3) فصحاء الأعراب، آخر معاقل اللّغة الذين يرجع إليهم في السماع منهم.

ولكن هذه المقوّمات التي تعتمد عليها حياة اللّغة صارت مهدّدة في القرن الثّاني.

---

(1) حجّة القراءات: تحقيق الأفغاني ص 19.

(2) قال عبد الله بن أبي إسحق الحضرمي: «وإنّما نفتي فيما استتر من معاني الشعر وأشكل من غريبه وإعرابه بفتوى سمعناها من غيرنا أو اجتهدنا فيها آراءنا».
أنباء الرّواة جـ 2 ص 106.

حيث تعرّضت اللّغة والشعر للضّياع بعد الفتوحات بسبب تفرّق حملة القرآن من حذّاق اللغة في الأقطار المفتوحة، وإقامتهم بها لتعليم الدّاخلين إلى الإسلام القرآن الكريم كتاب دينهم الجديد، وتبصيرهم بلغته، فهم خير من يقول بذلك، كما قال عمر بن الخطّاب: «لا يقرىء القرآن إلاّ عالم باللغة»[1].

أو بسبب موت العارفين باللغة الحافظين للشعر في الحروب حتّى أن الأصمعي ليقول[2]: «سألت أبا عمرو بن العلاء عن قوله:

زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ مَنْ ضَرَبَ الْعَـ ـيْرَ مُوَالٍ لَّنَا وَأَنَّا الْوَلَاءُ[3]

فقال: مات الذين يعرفون هذا».

كذلك دبّ اللّحن الذي أفزع[4] أبا الأسود الدّؤلي (69 هـ) منذ القرن

---

(1) المزهر جـ 2ص 302.

(2) المزهر جـ 2ص 323.

(3) البيت من معلقة الحارث بن حلزة التي أوّلها:

آذَنَتْنَا بِبَيْنِهَا أَسْمَاءُ رُبَّ ثَاوٍ يُمَلُّ مِنْهُ الثَّوَاءُ

«العير في هذا البيت يفسّر بالسّيد والحمار ـ والوتد ـ والقذى، وجبل بعينه. قوله: وأنّا الولاء: أي أصحاب ولائهم فحذف المضاف. ثم: إن فسّر العير بالسّيد. كان تحرير المعنى: زعم الأراقم أن كل من يرضى بقتل كليب وائل بنو أعمامه. وأنّا أصحاب ولائهم. تلحقنا جرائرهم. وأن فسّر بالحمار: كان المعنى: أنهم زعموا أن كل من صاد حمر الوحش موالينا أي ألزموا العامّة جناية الخاصّة. وإن فسّر بالوتد: كان المعنى: زعموا أنّا كل من ضرب الخيام وطنبها بأوتادها موالينا. أي الزموا العرب جناية بعضنا. وإن فسّر بالقذى: كان المعنى: زعموا أن كل من ضرب القذى ليتنحّى فيصفوا الماء موالينا. وإن فسّر بالجبل المعيّن: كان المعنى: زعموا أن كل من صار إلى هذا الجبل موال لنا. وتفسير آخر البيت في جميع الأقوال على نمط واحد».

شرح المعلّقات السّبع ص 199 / 200.

(4) «سمع أبو الأسود الدؤلي قارئاً يقرأ: «أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهُ» بالكسر فقال: ما ظننت أمر الناس آل إلى هذا». أنباه الرّواة جـ 1 ص 5.

الأوّل ـ إلى البادية[1] التي كانت قبلة العلماء لتصحيح ما يطرأ بالحاضرة من أخطاء، فكان الخطب أفدح.

فإذا أضفنا إلى ذلك تلك الشّكوك التي أثارها أعداء الإسلام حول القرآن ووجوه قراءاته، وادّعاء اللّحن فيـه والتناقض، إلى غير ذلك من المطاعن التّي سدّدت نحو القرآن، فانبرى المخلصون من العلماء الرّواة للنّضح عنه، والرّمي من ورائه بالحجج والبراهين.

وبذلك أحدق الخطر بالقرآن من ناحيتين:

الأولى : ضياع اللّغة وفسادها.

والثانية : تسلّط الحاقدين على الإسلام بالتشكيك في القرآن والطّعن عليه.

من أجل ذلك هبّ العلماء الرّواة إلى عمل ما من شأنه أن يقوم بشرح مفردات غريب القرآن، ويساعد على تلافي الخطأ في قراءته، ويردّ شبه الملحدين وأوهام المبطلين بجلاء روعة البيان القرآني وعربيّة أساليبه.

آزرهم في ذلك رغبة الكثير من الموالي في تعلّم لغة القرآن والوقوف على أسراره وفهم معانيه، من خلال التّبحّر في علم لغة العرب لمعرفتهم أن: «في القرآن مثل مـا في الكلام العـربي من وجوه الأعـراب ومن الغريب والمعاني»[2]، فجنّد جماعة أنفسهم لهذا العمل من أشهرهم: -

عبد الله بن أبي إسحق الحضرمي (127 هـ) ـ أبو عمرو بن العـلاء

---

(1) روي أن أبا خيرة الأعرابي قال: «استأصل الله عرقاتَهم» فتح التّاء. فقال له أبو عمرو بن العلاء: هيهات يا أبا خيرة لأن جلدك، لأنه سمعه قالها من قبل بالكسر.

رواية اللغة: للشلقاني ص 80 ـ عن نزهة الألبّا.

(2) مجاز القرآن: لأبي عبيدة ص 8.

(154 هـ) ـ حمّاد الرّاوية (155 هـ) ـ المفضّل الضبّي (168 هـ) ـ الخليل بن أحمد الفراهيدي (170 هـ) ـ وخلف الأحمر (180 هـ) ـ سيبويه (180 هـ) ـ والكسائي (189 هـ) ـ أبو عمرو الشّيباني (206 هـ) ـ والفراء (207 هـ) ـ أبو عبيدة (210 هـ) ـ الأخفش سعيد بن مسعدة (215 هـ) ـ أبو زيد الأنصاري (215 هـ) ـ الأصمعي (216 هـ) ـ أبو عبيد: القاسم بن سلّام (222 هـ) ـ ابن قتيبة (276 هـ).

والقاسم المشترك الذي يجمعهم ـ تقريباً ـ بصريين وكوفيين وغيرهم عرباً وأعجاماً ـ إنّما هو تضلّعهم في اللّغة والغريب والنحو والشعر والقراءات. والتّمايز[1] بينهم بالأنصباء باستثناء إمامهم[2]. ولا يعنيني هنا الترجمة لهؤلاء تقليديّاً، ولا التأريخ لحياتهم، فمحل ذلك كتب التّراجم والأخبار، ولست ذاكراً منها إلّا ما له علاقة بإبراز توظيفهم لحركة جمع اللغة وتدوين الشّعر في خدمة القرآن، وكذلك لا يعنيني وليس من طبيعة هذا البحث السّرد التأريخي المجرد لهذه الحركة والإسهاب في تفصيل مراحل[3] نشأتها ونموّها وتطوّرها.

---

(1) فمثلاً: برّز الحضرمي والخليل وسيبويه في النحو. وبرّز المفضل وخلف وأبو عمرو الشيباني في رواية الشعر. وبرّز الأصمعي وأبو زيد وأبي عبيدة في اللغة والغريب. وبرّز الكسائي في القراءات. وهكذا..

(2) هو أبو عمرو بن العلاء. قال فيه الأزهري: «أخذ عنه البصريّون والكوفيّون من الأئمة الذين صنّفوا في اللغات وعلم القرآن والقراءات. وكان من أعلم الناس بألفاظ العرب ونوادر كلامهم وفصيح أشعارهم وسائر أمثالهم». تهذيب اللغة جـ 1 ص 8.

(3) نظراً لأن جمع اللغة يستلزم جمع الشعر وليس العكس. أرى أنه من المفيد للبحث ذكر هذه المراحل بإيجاز شديد.

فمراحل جمع اللغة ثلاث:

الأولى: جمع مفردات جمعاً عشوائياً وكيفما اتفق. وقد تفسّر مثل كتاب «كتاب النوادر في اللغة» لأبي زيد الأنصاري.

الثانية: جمع الألفاظ المتقاربة أو ما له علاقة ضمن موضوعات أو فصول مثل «كتاب الدارات» =

إنّما يهمّني من هذه الحركة دورها في خدمة القرآن في فهم معانيه لا سيّما دور الشّعر، وهو ما ينمّ عنه هذا الكم المتعاظم الذي بدأه ابن عبّاس بمائتين وثمانين بيتاً من الشعر أو زهاءها[1] في القرن الأوّل، فما انتهى القرن الثالث حتّى بلغ بها ابن جرير الطّبري (310 هـ) ألفين ومائة وخمسين بيتاً تقريباً.

وحتّى نأمن الضلال ونسلم من التخبّط في طريق الوصول إلى ما نريد، أرى أن أذكر حيثيّات لسنا في شكّ منها:

أولاً : «قد أجمع النّاس جميعاً أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن، لا خلاف في ذلك»[2].

ثانياً : أن القرآن جعلهم أمام حشد من الغريب وكثير من الأساليب وعدد من القراءات والصّيغ والتّراكيب، فهم محتاجون إلى ضبط معاني

= للأصمعي. (البلغة في شذور اللغة ص 4 / 11 وما بينهما. نشر أوغست هفنر) و«كتاب البئر» لابن الأعرابي. حققه د / رمضان عبد التّواب سنة 1970 م.

الثالثة: وضع المعجم على يد الخليل بن أحمد. رأيت الجزء الأول منه تحقيق د/عبد الله درويش.

هذه هي المراحل ـ باختصار ـ حسب ما يقتضيه الترتيب الطبيعي الذي ارتآه الأستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام جـ 2 ص 263 وما بعدها. ولا أرى حجة فيما اعترض به الدكتور الشلقاني ـ ص 103 من رواية اللغة ـ من أسبقيّة الخليل واضع المعجم أو فكرته على من عرفوا بجمع اللّغة بحسب الموضوعات. وأرى الحق مع أحمد أمين فيما ذهب إليه لأنّ هذه المراحل بالمقياس الزّمني متداخلة ولا يمكن ترتيبها بالتعاقب مما جعل الدّكتور أمجد الطرابلسي يسمّيها: أشكالاً. بعد أن سمّاها مراحل ص 11 من كتابه «نظرة تأريخيّة في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب». ومن دواعي عنونة د/مصطفى الشكعة للفصل الأول من الباب الثالث من كتابه «مناهج التأليف» بعنوان «التأليف يبدأ شابّاً بغير طفولة» ص 100.

(1) حسب أطول أصل لها نشره الدكتور السّامرّائي.

(2) القول: لابن خالويه في: شرح الفصيح: أنظر المزهر جـ 1ص 213.

ألفاظه، وفهم مرامي أساليبه، والبحث عن قواعد لضبط صيغه وتراكيبه.

ثالثاً : ولقد وجد رواة اللّغة العلماء أن الشّعر هو الوعاء الحاوي لألفاظ اللّغة، والمختزن لأساليبها، والمفصح عن معانيها، فعادوا يتعرّفون على صحيح اللّغة ويفهمون الأساليب ويستكشفون المعاني من خلال هذا الشعر، فكان عصب الدراسات والعلوم التي نشأت خدمة للقرآن الكريم.

ومهما تعدّدت هذه العلوم اللغويّة واختلفت أسماؤها وعناوينها والجوانب التي تناولتها من نحو وصرف وتفسير ومعاني ومشكل وغريب ومجاز ولغات وقراءات[1]، أقول مهما تعدّدت، فإن الطّابع الذي كان يجمع بينها هو أن مؤلفيها اعتمدوا على الشعر في الإستشهاد والإحتجاج، فمثلاً، علم النحو، الذي هو «مقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب»[2] أوكل إليها صون اللّسان عن الخطأ في تلاوة القرآن الكريم، المؤدّي بالتّالي إلى فساد المعاني، نجد أن الكلام العربيّ شعراً ونثراً هو عمدة النّحاة في تقعيد هذه المقاييس والإحتجاج لها، ولذلك نرى «أن الظاهرة الواضحة في كتب النحو العربيّ هي الإعتماد الأساسيّ على الشّعر، إذ يكوّن وحده العنصر الغالب في دراسات النّحويين المتقدّمين والمتأخّرين من بين مصادر الإستشهاد»[3].

ولنأخذ مثلاً كتاب سيبويه، الذي اشتهر وفضل حتّى سمّوه «قرآن النّحو»[4]. فهو على أسبقيته في التأليف وأوليّته في التّصنيف، يحتوي على ألف

---

(1) إلى غير ذلك من عناوين الكتب المصنّفة في خدمة القرآن لغويّاً. أنظر الفهرست.

(2) شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك جـ 1ص 5.

(3) الرواية والإستشهاد: محمد عيد ص 138.

(4) مراتب النحويين: لأبي الطّيب اللغوي ص 65.

وخمسين بيتاً من الشّعر تقريباً[1]، أمّا علم اللغة الذي تكفّل بشرح مفردات القرآن وأساليبه، فكان كل لفظ غريب أو أسلوب مستغلق المعنى حافزاً للعلماء اللّغويين على البحث في لغة العرب وجمع كل الشواهد الدّالة على هذه المعاني والمقاصد، حيث: «للعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنّة والشاهد والمثل»[2]، فاتجه العلماء إلى اللّغة يجمعونها والشعر يروونه ويستشرحونه معنى اللّفظ القرآني، ويستعينون به على فهم تعبير أو أسلوب بياني، وصنّفوا في هذا الشأن الكثير من الكتب، تحت أسماء، معاني القرآن، ومشكل القرآن، وغريب القرآن، ومجاز القرآن، هذه الكتب سنرى فيما بعد أنها مليئة بالشّواهد الشعرية الجاهليّة وغيرها، وهي وإن اختلفت في أسمائها لم تختلف في مضامينها اختلافاً ذا بال[3] إذ كلّها تدور حول معنى الغريب في القرآن من ألفاظ وتراكيب، ومهما يكن من أمر الإختلاف أو عدمه، فإن الذي يهمّنا في هذا التّمهيد أنها جميعاً اعتمدت اللّغة في شرحها، والشعر في شواهدها، لا سيّما الجاهليّ منه، اعتماداً كبيراً، فقد ذكر الحموي[4] أن أبان بن تغلب «صنّف كتاب الغريب في القرآن وذكر شواهده من الشعر». وهو

(1) ذكر الجرمي: أنها ألف وخمسون بيتاً: بغية الوعاة جـ 2ص 229 ـ ولكنها في فهرس شواهد سيبويه: لأحمد النفّاخ نقصت ثلاثة أبيات.

(2) الحيوان: للجاحظ جـ 1ص 153.

(3) ممّا يدل على تقاربها عندهم. أن المصنف الواحد أحياناً يسمى بأكثر من اسم من هذه الأسماء مثل كتاب أبان بن تغلب. ذكره ابن النديم ص 308 فهرس ـ والداودي جـ 1 ص 3 طبقات المفسّرين، باسم «معاني القرآن»، بينما يذكره الحموي، معجم الأدباء جـ 1 ص 108 ـ والفيروزبادي في البلغة ص 2. باسم «الغريب في القرآن». ومن ذلك ما ذكره الزّبيدي ص 194 طبقات النحويين واللغويين: من قول عبد الملك بن مروان «سألت أبا حاتم عن «غريب القرآن» لأبي عبيدة الذي يقال له المجاز. . الخ».

(4) معجم الأدباء: للحموي جـ 1ص 108.

أوّل[1] من صنّف في غريب القرآن، ثم جاء أبو عبيدة وأتى في مجازه بما يزيد على تسعمائة بيت من الشّعر، وبنحو هذا العدد أتى الفرّاء في معانيه، وأكثر ابن قتيبة في كتابيه (تفسير الغريب، وتأويل المشكل) من الإستشهاد بالشعر، أمّا في علم القراءات الذي يبحث عن القراءة ونسبتها وأسانيدها وتوجيهها، دعت الحاجة علماء اللّغة إلى التأليف في كتب الإحتجاج للقراءات قصداً إلى توثيقها ونفي الشّبه والشّك في سلامتها، فأثار ذلك التنقيب في لغة العرب شعراً ونثراً يجمعون لغاتها، ويحفظون أشعارها، ليعتمدوا عليها في إبراز الأمثلة وإقامة الحجج، وكان للشعر النّصيب الأوفر في هذا الجانب، حيث تعدّى ما استشهد به ابن جنيّ في المحتسب سبعمائة بيت من الشعر، قال محققو الكتاب: «أمّا شواهد المحتسب فكثيرة ولكن يشيع فيها التكرار لتكرار مقتضيات الإستشهاد بها. وجملتها من الشعر»[2].

ولست أرى حاجة ـ هنا لإيراد شيء من هذه الأشعار المستعملة استشهاداً واحتجاجاً، للتمثيل بها، فهو تطويل لا طائل تحته، حيث أن هذه المصنّفات كانت تقوم في الأغلب الأعم على الشعر حجّة[3] وشاهداً[4]. وفي فصول التطبيقات من الرسالة ما يفي بهذا الغرض إن شاء الله تعالى، ولكن ما أنا بسبيل منه الآن أن أستلّ ملاحظات ـ مما تقدم وبناء عليه ـ سيكون لها شأن في تحقيق ما أهدف إليه من نتائج.

(1) نشأة هذه العلوم وتطوّرها مصاحبة لحركة الجمع والتدوين إبّان القرنين الثاني والثالث.

---

(1) خلافاً لأبي هلال العسكري في (كتاب الأوائل) ص 304 من أنه: أبو عبيدة وهو رأي السيوطي الذي أنكره عليه السّيد محسن الأمين في (أعيان الشيعة) جـ 5 ص 37.

(2) المحتسب: مقدمة المحققين جـ 1ص 14.

(3) و (4)من معاني الحجّ: الغلبة بالحجّة ـ والشهادة: خبر قاطع أنظر: القاموس.

(2) أن العلماء الرّواة الذين قامت على كواهلهم أعباء هذه الحركة المجيدة، هم الذين أسّسوا هذه العلوم وأصّلوا أصولها، واكتشفوا قواعدها ووضعوا قياسها.

(3) توافق ما نجد في هذه المصنّفات من الآثار مع ما نقرأ عن مؤلّفيها ـ من العلماء والرّواة ـ في الإخبار عن غزارة ما يروون وكثرة ما يحفظون، فهذا «أبو عمرو بن العلاء، أوسع الناس علماً بكلام العرب ولغاتها»[1]، وصاحب إحدى القراءات السّبع المشهورة نقلت قراءته بروايتين من أربع طرق[2]، وقد بلغ من علمه وثقة الناس فيه حتى قال بعضهم[3]: «لو كان أحد يبتغي أن يؤخذ بقوله كلّه في شيء واحد، كان ينبغي لقول أبي عمرو بن العلاء في العربية أن يؤخذ كلّه، ولكن ليس أحد إلّا وأنت آخذ من قوله وتارك». ها هو يقول عن نفسه: «ما سمع حمّاد الرّواية حرفاً قط إلّا سمعته»[4]. ونكتفي عن حمّاد في ذلك بقوله[5]: «أروي سبعمائة قصيدة أوّل كل قصيدة منها: بانت سعاد» عندما سئل عمّا بلغ من روايته. وإذا كان المبرّد يقول[6] عن الأصمعي: «وكان الأصمعي بحراً في اللّغة لا يعرف مثله فيها وفي كثرة الرّواية» فإن الأصمعي يقول[7] عن نفسه: «أحفظ ستة عشر ألف أرجوزة». وأمّا أبو بكر بن الأنباري (327 هـ) فقد قال عنه أبو

---

(1) طبقات ابن سلام ص 30.

(2) النشر في القراءات العشر ص 123 - 134 وما بينهما.

(3) هو يونس بن حبيب: أنظر طبقات ابن سلّام ص 31.

(4) طبقات الزبيدي ص 176.

(5) الأغاني جـ 6ص 87.

(6) أنباه الرّواة جـ 2ص 201.

(7) تأريخ بغداد مجلد 10ص 411.

علي القالي (356 هـ): «وكان يحفظ فيما ذكر ثلاثمائة ألف بيت شاهد في القرآن»[1]. ونحن لا نشك في أن هذه الأخبار لا تخلو من مبالغة إلّا أنها تصور بوضوح شديد كثرة ما يروون وما يجمعون وتوظيف ذلك في خدمة القرآن.

بقي أن نلحظ أنهم لم يكونوا ـ حيال ما يستخدمونه ـ في هذا الشأن من الشعر يسوّون فيه بين القديم والحديث بالنسبة لهم، ولكنهم يقدّمون الجاهليّ، ويبحثون عن القديم المحقق ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، قال الأصمعي[2]: «جلست إلى أبي عمرو بن العلاء عشر حجج فلم أسمعه يحتجّ ببيت إسلاميّ» وتبعه تلاميذه في ذلك فكان الجاهليّ المحقّق هو النموذج المثالي عندهم ويليه المخضرم ثم الإسلامي، قال أبو عمرو بن العلاء: «لقد حسن هذا المولّد حتى هممت أن آمر صبياننا بروايته»[3]. قال السّيوطي: «يعني بذلك شعر جرير والفرزدق فجعله مولّداً بالإضافة إلى شعر الجاهلية والمخضرمين وكان لا يعد الشعر إلا ما كان للمتقدّمين.. هذا مذهب أبي عمرو وأصحابه كالأصمعي وابن الأعرابي»[4].

وإنّا لنرى أن إيثار القديم واعتباره المثل الأعلى، وارتفاع قيمة الشعر بقدر قدمه محقّقاً، رجوع بالأشياء إلى طبيعتها، وردّ لها إلى أصالتها، ذلك أن القرآن الكريم أنزل باللّسان العربيّ على ما هو عليه وقت نزول القرآن، لا على ما آل إليه بعد.

والآن، وبعد أن تأكد لي ـ مما سبق ـ أن العلماء والعلماء الرّواة الذين

---

(1) طبقات الزبيدي ص 171.

(2) وفيات الأعيان جـ 3ص 466.

(3) المزهر جـ 2ص 488.

(4) المزهر جـ 2ص 488.

ألّفوا في العلوم اللّغويّة التي نشأت وتطوّرت إبّان حركة الجمع والتدوين ـ خدمة للقرآن ـ قد اعتمدوا فيها على اللّغة والشعر خاصّة إلى حدّ بعيد. وأن مقياس الجودة عندهم الجاهليّ، فجاءوا منه بشعر وفير، يقول د. ناصر الدين الأسد في هذا الشأن: «في الكتب العربيّة على اختلاف موضوعاتها وفنونها شعر كثير بعضه جاهليّ، ولو قصرنا حديثنا على ما ألّف منها في القرنين الثاني والثالث، واستخرجنا ما تفرّق في صفحاتها من شعر جاهليّ وحده، ثم جمعناه معاً، لجاء كثيراً غزيراً بحيث يملأ أسفاراً عدّة»[1]. لكنّنا الآن نقف أمام توافق عجيب بين مسلك هؤلاء العلماء في هذا الإستحسان والإستجادة للقديم، وما نجد في أقدم وأشهر ما وصل إلينا من المجاميع الشعريّة مثل المفضليّات والأصمعيّات وجمهرة أشعار العرب، فالمفضليّات التي بين أيدينا تضمّ مائة وثلاثين قصيدة ومقطوعة لستة وستين شاعراً، أكثر من خمسة وأربعين منهم جاهليّون، وأكثر من ثلثي بقيّتهم مخضرمون، والأصمعيّات: تحتوي على اثنتين وتسعين قصيدة ومقطوعة لواحد وسبعين شاعراً، ما يزيد على أربعين منهم جاهليّون، وأكثر من نصف من بقي مخضرمون.

أمّا جمهرة أشعار العرب فهي رغم الغموض[2] المحيط بصاحبها أبي زيد محمد بن أبي الخطّاب القرشي (170 هـ). والاختلاف[3] في تحديد القرن الذي عاش فيه، فهي نموذج من أقدم اختيارات الشعر القديم، إذ احتوت على تسع وأربعين قصيدة لتسعة وأربعين شاعراً، جلّهم من الجاهليين والمخضرمين.

نستنتج من هذا التوافق بين مسلك العلماء الرّواة ومنهج مختاري

(1) مصادر الشعر الجاهلي ص 592.

(2) السابق: أنظر ص 584 وما بعدها.

(3) السابق: أنظر ص 584 وما بعدها.

المجاميع الشعريّة الأولى ـ وغالباً ما يكونون هم أنفسهم ـ في الإحتفاء بالشعر القديم والرفع من قيمته والتركيز عليه، نستنتج من ذلك أن تدوين الشعر كان في بداية أمره مراعى فيه خدمة القرآن، وبالتّالي خدمة اللغة. وهذا ما يؤكده أصحاب المصنّفات أنفسهم، قال أبو زيد القرشيّ في صدر الجمهرة[1]: «هذا كتاب جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام، الذين نزل القرآن بألسنتهم، واشتقّت العربية من ألفاظهم، واتّخذت الشواهد في معاني القرآن وغريب الحديث من أشعارهم.. ونحن ذاكرون في كتابنا هذا ما جاءت به الأخبار المنقولة والأشعار المحفوظة عنهم، وما وافق القرآن من ألفاظهم».

ثم يخصّص قسماً من مقدّمة الكتاب للكلام عن لغة الشعر ولغة القرآن تحت عنوان «اللفظ المختلف ومجاز المعنى»[2] يورد فيه كثيراً من الأبيات الشعريّة مقارنة بالآيات القرآنيّة، مبيّناً أن القرآن لم يأت بما يخالف استعمالات العرب وطرائقهم في تعبيرهم ومقاصدهم في أساليبهم، فكل ما فيه من مجاز وغريب إنّما هو جرى على استعمال العرب في شعرهم وقصدهم بلغتهم وأساليبهم، وعن هذا الغرض أيضاً يقول ابن قتيبة ـ موضّحاً بجلاء ـ قصده من التصنيف في الشعر والشعراء: «وكان أكثر قصدي للمشهورين من الشّعراء الذين يعرفهم جلّ أهل الأدب والذين يقع الإحتجاج بأشعارهم في الغريب وفي النحو وفي كتاب الله عزّ وجلّ وفي حديث رسول الله ﷺ»[3].

والآن يمكنني أن أقول في غير تخوّف أن أولى مراحل الجمع المنظّم للشّعر ـ الممثّلة في هذه الإختيارات ـ إنّما تمّت بنيّة خدمة القرآن من خلال لغته، يؤنسني ما قاله أحمد محمد شاكر وعبد السّلام هارون عن شعراء هذه

(1) جمهرة أشعار العرب ص 9.

(2) جمهرة أشعار العرب ص 10و 25وما بينهما.

(3) الشعر والشعراء جـ 1ص 7.

المجاميع وشعرهم ـ مضافاً إليها مختارات ابن الشجري ـ : «كلّهم ممن كان في الجاهليّة أو صدر الإسلام ومن شعرهم أكثر شواهد العربيّة في الغريب والبلاغة والنّحو والصّرف»[1].

ثمّ تلتها مرحلة عمل الدّواوين المفردة[2]، ثم أشعار القبائل[3]. وبذلك تأكد لدينا أن حركة جمع اللغة وتدوين الشعر قامت أساساً لخدمة القرآن وفهم معانيه.

(1) مقدمة الطّبعة الأولى للمفضّليّات ص 6.

(2) أنظر: الفهرست ص 224و 225لترى أن أكثر من عمل هذه الدّواوين أبو سعيد السّكّري ـ والأصمعي ـ وأبو عمرو الشيباني ـ وابن الأعرابي.

(3) صنع السّكّري شعر خمس وعشرين قبيلة. أنظر الفهرست ص 226. أما أبو عمرو الشيباني فقد قال ابنه عمرو: «لمّا جمع أبي أشعار العرب ودوّنها كانت نيّفاً وثمانين قبيلة». وفيات الأعيان جـ 1 ص 202.

سِمات التفسير في هذِهِ الفترة

سمات التفسير في هذه الفترة

في الوقت الذي كانت فيه حركة التفسير أبّان القرن الثاني وأوائل الثالث الهجريّين تأخذ في جمع أقوال السّابقين وتتّسم بتسجيل المأثور عن الصّحابة والتّابعين على يد من تتلمذ عليهم من أمثال شعبة بن الحجّاج (160 هـ) ووكيع بن الجرّاح (197 هـ) وسفيان بن عيينة (198 هـ)، وعبد الرزاق بن همام الصّنعاني (211 هـ)، وآدم بن إياس (220 هـ)، ومن بعدهم إسحٰق بن راهوية (238 هـ)، وعبد بن حميد (249 هـ)، وابن ماجة (273 هـ)، وغيرهم ممّن كانت تفاسيرهم في معظمها جمعاً لأقوال وآراء أساتذتهم ومرويّاتهم.

في نفس الوقت، كان يسير على الخط الموازي بخطى سريعة المنهج اللّغويّ في التفسير، الذي أسس له عبد الله بن العباس في القرن الأوّل.

أخذ هذا المنهج يتعاظم وينتشر بفعل ما توفّر لدى العلماء من ثراء لغوي نتيجة حركة جمع اللغة وتدوين الشعر، فجعلوا يعرضون مفردات القرآن وأساليبه على لغة العرب في أشعارهم ليتبينوا مدلولات الألفاظ ومعاني الأساليب من خلالها، وصارت تنهال بغزارة تلك الكتب التي تتميّز بهذا اللّون من التّفسير بعناوين مختلفة مثل: «غريب القرآن»[1]، و«مجاز القرآن»[2]،

(1) ممّن صنف تحت هذا العنوان: مؤرج السدوسي، ومحمد بن سلّام الجمحي، وأبو عبيد القاسم بن سلّام.

(2) ممّن ألف تحت هذا العنوان: أبو عبيد القاسم بن سلّام، وأبو عبيدة معمر بن المثنى.

و«معاني القرآن»[1]، و«مشكل القرآن»[2]، و«إعراب القرآن»[3].

وهذه الكتب وإن اختلفت في أسمائها وعناوينها بين غريب. ومجاز. ومعان. ومشكل. وإعراب، فهي جميعاً موضوعة لبيان معاني ألفاظ القرآن ومقاصد أساليبه بالرجوع في فهم ما غمض منها إلى ما عرف مثله عند العرب في لغتهم، حتى صارت هذه الكتب تعرف بكتب المعاني، وأصحابها يعرفون بأصحاب المعاني[4].

واستمر هذان الاتجاهان ـ جمع ما أثر عن السابقين وإعمال الفكر بما يؤدي إليه الإجتهاد اللغوي ـ حتى آخر القرن الثالث الهجري فألف[5] محمد بن جرير الطبري «أبو جعفر» كتابه «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» فكان جماعاً لتفسير الرّواية والدّراية.

ففي المأثور «جمع على الناس أشتات التفسير وقرّب البعيد منها وشفي في الإسناد»[6].

---

(1) ممّن صنّف تحت هذا العنوان: يونس بن حبيب، وعلي بن حمزة الكسائي، ومحمد بن المستنير قطرب، وأبو العباس ثلعب.

(2) ممّن صنّف تحت هذا العنوان: أبو حاتم السجستاني، وأبو العباس المبرّد، وثعلب، وعبد الملك بن حبيب القرطبي.

(3) ممّن صنّف تحت هذا العنوان: أبو عبيدة، ومحمد بن المستنير قطرب، وابن قتيبة.

(4) قال ابن الصلاح: «وحيث رأيت في كتب التفسير: قال أهل المعاني فالمراد به مصنّفو الكتب في معاني القرآن كالزّجاج والفراء والأخفش وابن الأنباري». الإتقان جـ 1 ص 113.

(5) كان تأليفه في نهاية القرن الثالث. أنظر: تأريخ بغداد جـ 2ص 164، ومعجم الأدباء جـ 18 ص 62 ـ متقدماً على تأليف «تأريخ الأمم والملوك». أنظر القصة: تأريخ بغداد جـ 2 ص 163، ولذا فهو يحيل في التاريخ على التّفسير. أنظر مثلاً التأريخ جـ 1 ص 45.

(6) مقدمة ابن عطيّة ص 264نشر آثر جفري.

أمّا ما ورد عن علماء المعاني مما سبيله لغة العرب في أشعارهم، فما ارتضاه من أقـوالهم وآرائهم أبقاه على هدى من هذه اللغة، وما كان غير ذلك ناقشه وفنّده مبيّناً ما يراه صواباً فيه، محتكماً في ذلك كلّه إلى استعمالات العرب في لغتهم، مستشهداً بأشعارهم.

ولهذا كان تفسير الطبري أكبر أثر تفسيري بين أيدينا مليء بمعاني الألفاظ اللّغويّة والمعاني الأسلوبيّة للقرآن الكريم المستشهد عليها بالأشعار الجاهليّة، وهو قمّة ما وصلت إليه جهود مفسّري هذه الفترة في هذا الإتجاه الذي هو مدار بحثنا في هذا الباب.

وبالنظر فيما تحت أيدينا من هذه المصنّفات نتبيّن أنه لا يوجد كتاب منها قد خصّص لبيان هذه المعاني على مستوى اللّفظة المفردة فقط أو المستوى الأسلوبي فقط بل هي مزيج من هذا وذاك وإن كان غلب على بعضها مستوى دون آخر. فنجد الصفة الغالبة على كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة تفسير الغريب من الألفاظ وغريب المفردات، وغلب على كتاب «تأويـل مشكل القرآن» لابن قتيبة تفسير معاني الأساليب، بل نجد منها ما كانت السمة الطاغية عليه هي الصبغة النحويّة، لكثرة ما يتناوله من المسائل النحويّة وكثرة ما يستشهد به من الشعر في معالجة القضايا الأعرابيّة النحويّة مثل كتابي: «معاني القرآن» للأخفش والفراء. ممّا يخرج به عن مقصودنا في الفصل الأول من هذا الباب وهو الخاص بشرح المفردات ومعاني غريب الألفاظ لولا إرادة النظرة الشموليّة لنتاج هذه الفترة التي تقتضي أن ننتقي منها ما يخصنا هنا استقصاء للمادة بقدر الإمكان.

ولقد اخترنا من تفاسير هذه الفترة خمسة نماذج لتكون محلّاً للدراسة والتطبيق في هذا الباب. وهي حسب أولية تصنيفها:

(1) كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة.

(2) كتاب «معاني القرآن» للأخفش.

(3) كتاب «معاني القرآن» للفراء.

(4) كتاب «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة.

(5) كتاب «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» لأبي جعفر الطبري.

«نبذ مختصرة حول هذه الكتب ومؤلفيها»

(1) «مجاز القرآن» لأبي عبيدة:

مؤلّف الكتاب هو: أبو عبيدة معمر بن المثنى مولى تيم قريش، البصري. ولد سنة 110 هـ وتوفي سنة 208 هـ على خلاف فيها. كان من أعلم الناس باللغة وأنساب العرب وأخبارها حتى قيل: «أبو عبيدة ما يفتش عن علم من العلوم إلاّ كان من يفتشه عنه يظن أنه لا يحسن غيره ولا يقوم بشيء أجود من قيامه به»[1].

كتـابه:

تتردّد قصة شهيرة في سبب تأليف أبي عبيـدة لكتاب «مجاز القرآن»، وهي قصة استدعاء الفضل[2] بن الرّبيع إيّاه إلى بغداد سنة ثمان وثمانين ومائة، حيث يذكر أبو عبيدة إكرام الفضل له وتقديمه إياه لرجل من جلسائه وبيان فضله والتنويه بعلمه مما جعل الرجل يقول لأبي عبيدة: «إنني كنت إليك مشتاقاً وقد سألت عن مسألة أفتأذن لي

(1) معجم الأدباء: لياقوت جـ 19ص 155 / 156.

(2) هو الفضل بن الربيع بن يونس أبو العباس، من أحفاد أبي فروة «كيسان» مولى عثمان بن عفّان، أديب حازم، ولّي الوزارة إلى أن مات الرشيد فأقره الأمين في وزارته، وعمل على مقاومة المأمون، ولما ظفر المأمون استتر الفضل ثم عفا عنه المأمون بقية حياته. توفي سنة 208 هـ. (الإعلام جـ 5 ص 148).

أن أعرفك إياها، فقلت: هات، قال: قال الله عزّ وجلّ: «طلعها كأنه رؤوس الشّياطين﴾[1] وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله وهذا لم يعرف، فقلت: إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرىء القيس:

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرَفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأَنْيَابِ أَغْوَالِ

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل، وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في مثل هذا وأشباهه وما يحتاج إليه من علمه، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سمّيته المجاز»[2].

وتناقلت هذه القصة بعض كتب التأريخ والتراجم والأخبار، مثل تأريخ بغداد[3] للخطيب البغدادي، ت 463 هـ، ومعجم الأدباء[4]، لياقوت الحموي، ت 626 هـ، ووفيات الأعيان[5]، لابن خلكان، ت 681 هـ. وقد لفت إنتباهي عدم ذكر أبي عبيدة لهذه القصة في مقدمة كتابه المجاز وعدم عروضه للآية التي دارت حول تفسيرها هذه القصة، بل أن البيت الشعري الذي جعل شاهداً على تفسير الآية في هذه القصة لم يقع ضمن شواهده البتة في مجاز القرآن، فدفعني ذلك إلى البحث عمّن فسّر هذه الآية هذا التفسير المنسوب إلى أبي عبيدة دون أن يكون له أثر في كتابه، فوجدت

(1) الصّافّات ي 65.

(2) معجم الأدباء: للحموي جـ 19ص 158 / 159.

(3) أنظر جـ 13ص 254.

(4) أنظر جـ 19ص 157 / 158 / 159.

(5) أنظر جـ 5ص 236.

الجاحظ (255 هـ). يقول في كتابه الحيوان[1]: «قوله تعالى: ﴿طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾ وليس أن الناس رأوا شيطاناً قط على صورة ولكن لمّا كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين واستسماجه وكراهته، وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك رجع بالإيحاش والتنفير وبالإخافة والتقريع إلى ما قد جعله الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم على خلاف[2] طبائع جميع الأمم». ثم يقول: «وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من المفسرين أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن».

وأرى أن هذا مما يزيد في استبعاد أن يكون ما نسب إلى أبي عبيدة في القصة السابقة صحيحاً لسببين:

1ـ أن الشاهد الشعريّ غير مذكور.

2ـ أن الجاحظ لم يشر إلى نقله عن أحد، فضلاً عن أبي عبيدة الذي لا نشك في أن الجاحظ لا يغضّ منه ولا ينكر فضله في هذا لو وجد إليه سبيلاً. إذ هو القائل «لم يكن في الأرض خارجي ولا إجماعيّ أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة»[3].

ثم جاء ابن قتيبة ففسّر[4] الآية على التشبيه وفسّر الشياطين بأنها حيّات خفيفات قبيحات المناظر، واستشهد على ذلك بقول طرفة بن العبد:

(1) جـ 4ص 39 / 40.

(2) أي على اختلاف.

(3) تأريخ بغداد جـ 13ص 252ـ ومعجم الأدباء جـ 19ص 156.

(4) مشكل القرآن ص 302.

تُـلَاعِبُ مَثْنَى حَضْرَمِيٍّ كَـأَنَّـهُ   تَعَمُّجُ شَيْطَانٍ بِذِي خِرْوَعٍ قَفْرِ[1]

يعني: زماناً، شبّه تلويه بتلوى الحيّة.

ثم أتي المبرّد (285 هـ) وذكر[2] اعتـراض بعض من سمّاهم الجهلة الملحدين وأورد قولهم: «إنمـا يمثل الغـائب بالحـاضر، ورؤوس الشياطين لم نرها فكيف يقع التمثيل بها؟». ثم قال: «وهؤلاء في هذا القول كما قال الله جلّ وعزّ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾». ثم ذكر ما جاء فيها من تفسير فقال: «وهذه الآية قد جاء تفسيرها على ضربين: أحدهما أن شجراً يقال له: «الأستن» منكر الصورة يقال لثمره «رؤوس الشياطين» وهو الذي ذكره النابغة في قوله:

تَحِيـدُ مِنْ أَسْتَنٍ سُودٍ أَسَـافِلُهُ   مِثْلُ الإِمَاءِ الْغَوَادِي تَحْمِلُ الْحُزُمَا

وزعم الأصمعي أن هذا الشجر يسمّى «الصّوم». والقول الآخر وهو الذي يسبق إلى القلب: أن الله جلّ ذكره شنّع صورة الشياطين في قلوب العباد وكان ذلك أبلغ من المعاينة ثم مثّل هذه الشجرة بما تنفر منه كل نفس».

ونلاحظ هنا أن ما أتى به المبرّد ليس فيه ما يشير إلى أبي عبيدة تصريحاً ولا تلميحاً، ولا أعتقد أن المبرّد لو علم شيئاً عن قصة أبي عبيدة وما يتعلّق بهذه الآية ـ يغض الطرف عنه، لا سيما وأنه استشهد ببيت النابغة على التّفسير الأول، ولم يأت ببيت امرىء القيس

---

(1) أورد الجاحظ بيت طرفة هذا بمعزل عن تفسير الآية شاهداً على أن كل حيّة خفيفة فهي شيطان. أنظر: الحيوان جـ 4 ص 133.

(2) أنظر الكامل: للمبرّد: تحقيق أحمد شاكر ص 818 / 819.

المستشهد به على المعنى الثاني الوارد في القصة رغم استحسانه له وأنه الذي يسبق إلى القلب، ولو تنبّه المبرّد إلى بيت امرىء القيس لكان لمزيد التنويه بالرأي الأخير فضل في القول ورحابة في المجال.

وهذا يؤكد الشك في صحة القصة من أساسها.

زد على ذلك أن ابن النديم لم يذكرها في الفهرست عند كلامه على أبي عبيدة ومصنفاته، ولو كانت صحيحة معروفة لذكرها كذكره لبعض مناسبات تأليف بعض المصنفات مثلما فعل في مناسبة تصنيف الفراء لكتابه «معاني القرآن».

ومهما يكن سبب تأليف كتاب المجاز، فقد مهّد له أبو عبيدة بمقدمة تناولت تسمية كتاب الله تعالى بالقرآن، ومعنى التسمية، وسبب تسميته فرقاناً، وتسمية السورة والآية، وتكلم فيها عن العربيّة لغة القرآن، وأن القرآن لم يأت بما يخالف سنن العرب في كلامهم وأن كل ما ورد فيه جائز ومعروف يتكلمون به، ثم أخذ في تناول سور القرآن بالتفسير سورة سورة على ترتيب المصحف، وأهم ما يميّز هذا التناول، اعتناؤه بالنواحي اللغويّة لا سيّما معاني المفردات والألفاظ وبيان أصل معناها والاستشهاد على الكثير منها بالشعر لا سيّما الجاهليّ منه.

وبالرجوع إلى هذا الكتاب نجد أن لفظ «المجاز» الذي يعنيه أبو عبيدة ليس هو المجاز بالمعنى الاصطلاحي لعلماء البلاغة وإنما هو تعبير يدور على لسانه شأنه شأن تعبيره بـ «معناه» و«تفسيره» وغيرهما

(1) أنظر: الفهرست ص 99.

من كل ما يقصد به إلى بيان المدلول وشرح المعنى، وأكبر همّه أن يجد نظيراً في كلام العرب يحدد معنى اللفظ في القرآن أو يبيّن دلالة أسلوب من أساليبه، وأظهر في ذلك قدرة فائقة بفضل علمه الجم بلغة العرب واطلاعه الواسع على نتاجها شعراً ونثراً، مما جعل الطبري يشير إليه بأنه من «أهل العربيّة من أهل البصرة»[1] و«أهل العلم بكلام العرب من البصريين»[2] وبالجملة فهو أحياناً يفسّر الآية بالآية، وأحياناً يفسّرها بحكمة أو مثل، وكثيراً ما يفسّرها بكلام من عنده.

وبعد هذا كلّه يأتي بالشاهد الشعري، وهو يعوّل أكبر تعويل على هذا العنصر اللغوي في فهم ألفاظ القرآن ومرامي أساليبه، حتى أنه ليفسّر به أحياناً مباشرة.

وفي كل هذه الأحوال كان طابعه المميّز الاختصار الشديد، فقد يقتصر في التفسير على كلمة لغيره أو من عنده قد لا تتجاوز اللّفظة الواحدة أو اللّفظتين أو ببيت من الشعر وحده، لإثبات أن القرآن عربيّ بلغة العرب، وأن فهمه لا يتم إلّا بالرجوع إليها، ولذلك يكثر في كلامه «والعرب تفعل ذلك». وسبب الاختيار لهذا الكتاب في نماذج التطبيق:

1ـ أنه أقدم مصنّف في غريب القرآن يصل إلينا.

2ـ يمثل الوثبة المتطوّرة ـ بعد حركة جمع اللغة وتدوين الشعر ـ للتفسير اللغوي الذي وضع أساسه ابن عبّاس.

---

(1) الطّبري جـ 15ص 56.

(2) الطّبري جـ 23ص 165.

(2) **«معاني القرآن» للأخفش:**

المؤلّف هو: أبو الحسن سعيد بن ممسعدة المعروف «بالأخفش الأوسط». البصري. مولى مجاشع.

أخذ النحو عن سيبويه وكان أكبر منه سنّاً. توفّي سنة **215 هـ**.

سبب تـأليفـه للكتاب:

يذكر[1] الأخفش في سبب تأليفه لهذا الكتاب أنه بعد مناظرة سيبويه والكسائي رجع إليه سيبويه وأخبره الخبر وودّعه وخرج إلى الأهواز ومضى الأخفش إلى مسجد الكسائي فصلّى خلفه وبعد الصلاة قعد الكسائي وكان ممّن بين يديه الفراء، وسأل الأخفش الكسائي عن مائة مسألة فأخطأ في جميعها، وبعد الفراغ تعرّف عليه الكسائي وطلب منه ألا يفارقه فأجابه إلى ذلك، قال الأخفش: «فلما اتصلت الأيام بالاجتماع سألني أن أؤلف كتاباً في معاني القرآن فألّفت كتابي في المعاني، فجعله إمامه وعمل عليه كتاباً في المعاني وعمل الفراء كتابه في المعاني عليهما».

وعلى ذلك يكون كتاب الأخفش في المعاني متقدماً على كتاب الفراء «معاني القرآن».

الكتـاب:

يعتبر الثاني من الناحية الزمنية ـ فيما وصل إلينا ـ بعد كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة.

---

(1) هذا الخبر في معجم الأدباء جـ 11ص 224ـ وإنباه الرّواة: للقفطي جـ 2ص 37ـ وبغية الوعاة: للسيوطي جـ 1 ص 590.

ولا يوجد في هذا الكتاب خطبة للمؤلّف أو مقدمة تبيّن بلسانه الفكرة التي أدار عليها كتابه والنهج الذي سلكه في تفسيره، وربما تكون قد ضاعت ضمن ما ضاع من أول الكتاب، ومهما يكن فإن المصنّف يتناول السور القرآنية على ترتيب المصحف ابتداء من الفاتحة وانتهاء بالناس ولم يعرض لتفسير كل آية في القرآن ولا اتبع ترتيباً دقيقاً في تناول الآيات في داخل السّور، ولا يكاد ينضبط بنظام مطّرد في جميع ما يفسّره من مفردات وأساليب، ففي أول الكتاب يطيل التفسير ويتوسع في الشرح والدراسة فيبدأ غالباً ببيان الحكم الإعرابي للكلمة ثم يبيّن الوجوه الممكنة فيها ويسترسل في بيان تصاريفها وأوزانها وإفرادها وتذكيرها وتأنيثها إلى غير ذلك من مباحث نحويّة وصرفيّة، وقد يعرض إلى الكلمات والأساليب مقارناً إيّاها بمثيلاتها في مواضع أخرى من القرآن، ويعرض أحياناً للقراءات ويوجهها موضحاً معانيها على ضوء ما علمه من لغات العَرب، وهو متحفّظ جداً حيال ما لم يعرف له دليلاً ولم يسمع له شاهداً مما روي له عن العرب أو سمعه مشافهة منهم ولو كان قراءة مشهورة[1].

ثم تأخذ دراسته للآيات في انخفاض متذبذب حتى يقتصر في بعض المفردات على المعنى المعجمي فقط أو بيان صيغتها الصرفيّة أو موقعها الإعرابي فقط، أما في الأساليب فقد لا يزيد على أن يشرح بمثال من حديثه العادي، وأكثر ما يستشهد به في تفسيره هذا:

1ـ الآيات القرآنية.

2ـ أشعار العرب.

3ـ ما سمعه من أحاديثهم ولغاتهم مشافهة ولهذا يكثر عنده «والعرب

(1) أنظر تفسير «أن هذان لساحران» معاني القرآن: للأخفش جـ 1ص 113.

تقول» و«دما قالت العرب» و«هذا على قول العرب» و«لغة للعرب يقولون». ثم يذكر سماعه عنهم.

والحاصل أن هذا الكتاب وإن كان بحثه في معاني القرآن إلاّ أنه يغاير الطريقة التي انتهجها أبو عبيدة، وبذلك فهو يمثل نوعاً آخر من التفسير اللغوي للقرآن، قوامه دراسة الآيات القرآنية ألفاظاً وتراكيب دراسة نحويّة وصرفيّة تتبعت وجوه الإعراب وأنواع الأبنية والأوزان، واستتبعت الخوض في المسائل العامة للنحو وقضايا الصرف علاوة على ما بوّب فيه المصنّف من أبواب على طريقة النّحاة مما أضفى على الكتاب تلويناً كاد يكون نحويّاً خالصاً في شكله ومضمونه، مما جعل الطبري عندما ينقل عنه شيئاً يصفه بأنه قول نحوي وينسب إليه بمثل قوله: «وكان بعض نحوي البصري يقول»[1].

(3) **«معاني القرآن» للفراء:**

الفراء هو: أبو زكريّا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور مولى بني أسد من أهل الكوفة.

أخذ عن الكسائي وصار أعلم الكوفيين بالنحو بعده، كان ثقة فقيهاً عالماً بالخلاف وأيام العرب وأخبارها وأشعارها، إماماً في النحو حتى قيل: «الفراء أمير المؤمنين في النحو» و«النحو الفراء»[2].

نزل بغداد وأملى بها كتبه في معاني القرآن وعلومه، وتوفّي سنة 207 هـ.

---

(1) الطّبري جـ 27ص 222.

(2) تأريخ بغداد جـ 14ص 152.

كتـابه:

ألّفه في السنوات التي عاشها من القرن الثالث. وعن سبب تأليفه يقول أبو العباس ثعلب: «كان السبب في إملاء كتاب الفراء في المعاني أن عمر بن بكير كان من أصحابه وكان منقطعاً إلى الحسن بن سهل فكتب إلى الفراء: أن الأمير الحسن بن سهل ربما يسألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً أرجع إليه فعلت، فقال الفراء لأصحابه اجتمعوا حتى أملّ عليكم كتاباً في القرآن»[1].

وكتاب الفراء هذا جاء على غرار كتاب الأخفش في تمثيل الجانب النّحوي للتّفسير اللغوي للقرآن واتسامه بالطابع النحوي لكثرة عناية مؤلفه بقضايا الإعراب ومسائل الصرف وبناء الكلمة ووجوه إعرابها، ولا غرابة من رجل هو والنّحو سواء، بدأه بمقدمة قصيرة حول البسملة وإجماع القراء وكتاب المصاحف على حذف الألف من ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ في القرآن وفي فواتح الكتب وإثباتهم إياها في قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾[2] وردّ ذلك إلى سنن العرب في كلامهم وشأنهم في الإختصار والإيجاز بحذف ما عرف معناه إلى غير ذلك.

ثم دلف إلى النّص القرآني يتناوله بالتّفسير سورة سورة حسب ترتيبها في المصحف إلّا أنه لم يعرض لآيات القرآن كلها، بل تتبّع ما يرى فيه غرابة في اللّفظ أو غموضاً في الأسلوب أو إشكالاً في

(1) الفهرست ص 99.

(2) سورة الواقعة ي 74 / 96.

المعاني الإعرابيّة أو إبهاماً في أوجه قراءاته، فيفسّر الآية بآية أخرى أو بحديث نبويّ وقد يستضيء في تفسرها بسبب النزول، وقد يفسّرها بمأثور عن الصحابة أو التابعين، ثم بأشعار العرب وأمثالهم وفصيح كلامهم، يذكر ما في الآية من قراءات ويوجّهها ويرى أن موافقة القراءة للأسلوب العربي شرط لصحتها فهو يورد التفاسير على اختلاف القراءات ويقارن بينها مصوّباً جميعها، أو مرجّحاً بعضها، ويأتي في ختام كلامه عنها بمثل قوله: «وكل صواب» أو «وكل حسن» أو «وهو أشبه الوجهين بمذهب العربيّة» أو «وهو في العربيّة أبين». وأحياناً يقلب الكلمة على كل الوجوه التي تحتملها عربيّة ويبيّن ما فيها من لغات لها مذاهب في كلام العرب ويستطرد في شرح الوجوه الإعرابيّة والأساليب النّحوية والإشتقاقات الصّرفية وما يعتري الكلمة من إبدال وإعلال ومنه إلى قضايا عامة في النحو والصرف.

والفراء في تفسيره لغريب الألفاظ أو شروحه لمعاني الأساليب والتعبيرات القرآنية أو توجيهه للقراءات يورد بعض أقوال غيره فيها ويناقشها فيقرّها أو يرفضها أو يرجح بينها وفقاً لاستقامة المعنى وصحة العربيّة فيما يراه هو، محتكماً إلى سنن العرب في كلامهم وطرائقهم في تعبيرهم مستشهداً بأشعارهم وأمثالهم وفصيح كلامهم معتمداً اعتماداً كبيراً على سماعه عنهم بمثل قوله «أنشدني» و«أنشدنا» و«سمعت بعض العرب ينشد» و«سمعت بعض العرب يقول».

(4) «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة:

المؤلّف هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد، الكاتب، الدِّينَـوَرِي، ولد ببغداد ونشأ وتأدب ـ وأقام بالدينور مدة فنسب

إليها، كان ثقة فاضلاً صادقاً فيما يرويه عالماً باللغة والنحو وغريب القرآن ومعانيه والشعر والفقه والحديث والأخبار وأيّام الناس، واسع الثقافة ملمّاً بكثير من علوم عصره متضلّعاً في علوم القرآن والحديث.

توفّي سنة 276 هـ.

سبب تأليفه للكتاب:

يقول ابن قتيبة عن سبب تأليفه للمشكل: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول فحرفوا الكلم عن مواضعه وعدّلوه عن سبله ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النّظم، والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمرّ والحدث الغرّ، واعترضت بالشبه في القلوب وقدحت بالشكوك في الصدور.. فأحببت أن أنضح عن كتاب الله وأرمي من ورائه بالحجج النيّرة والبراهين البيّنة وأكشف للناس ما يلبسون، فألّفت هذا الكتاب جامعاً لتأويل مشكل القرآن مستنبطاً ذلك من التفسير بزيادة في الشرح والإيضاح، وحاملاً ما لم أعلم فيه مقالاً لإمام مطّلع على لغات العرب»[1].

ومن بيان ابن قتيبة لسبب تأليفه هذا الكتاب نرى أنه لم يكن إجابة عن سؤال سائل ولا نزولاً عند رغبة راغب، وإنما دافعه دفاع عن القرآن ومعانيه وأساليبه ضد من عرض لها بالتّحريف والتشويه والطعن فيها والعيب عليها بادّعاء اللحن وفساد النظم واختلاف المعاني.

---

(1) تأويل مشكل القرآن ص 17 / 18.

وكان طبيعيّاً من ابن قتيبة وهو يرى أن هذا التحريف ناتج عن الفهم الكليل والبصر العليل، وأن القرآن إنما يعرف فضله «من كثر نظره واتّسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب»[1] أن يتسلّح بعلوم العربيّة ويتقن فنونها ويتزوّد بالكثير من شعرها ونثرها ويسبر أغوارها ليعرف خصائصها ويقف على أسرارها ليدافع عن القرآن باللغة التي نزل بها ويصحّح المعاني ويقدّم التفاسير من خلال هذه اللغة ضد هؤلاء الملحدين الطّاعنين أو بعض الفرق الكلاميّة التي وضعت أصولاً ومبادىء حسب الأهواء «ونظر أصحابها في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسّسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصاً وألغازاً وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة»[2].

فوقف لهم ابن قتيبة جميعاً يبطل ما ادّعوه ويصوّب ما حرّفوه، معتمداً اعتماداً كبيراً على معرفة فائقة بمعاني اللغة ودراية واسعة بشعر العرب مع بصيرة نافذة في نقده لكشف زيف ما اختلقوه وبيان الصحيح فيما صحفوه، مثل تفسير المعتزلة لـ «الكرسيّ» في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾[3] بالعلم، واستشهادهم بقول مجهول:

«وَلَا يُكَرْسِيءُ عِلْمَ اللهِ مَخْلُوقُ».

قال ابن قتيبة: «وجاءوا على ذلك ـ يعني تفسير «الكرسي» بـ «العلم» ـ بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر:

(1) السابق ص 10.

(2) الإختلاف في اللفظ والرد على الجهمية: لابن قتيبة ص 14.

(3) البقرة ي 255.

«وَلَا يُكَرْسِىءُ عِلْمَ الله مَخْلُوقُ»

والكرسي غير مهموز ويكرسىء مهموز، يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسياً أو سريراً ويجعلون «العرش» شيئاً آخر، والعرب لا تعرف العرش إلّا السّرير وما عرش من السقوف والآبار. يقول الله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾[1] أي على السّرير»[2].

ومثل تفسيرهم أيضاً لـ «ذَرَأْنَا» في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ﴾[3] بـ «ألقينا فيها» محتجبين بقول المثقب العبدي:

تَقُولُ إِذَا ذَرَأْتُ لَهَا وَضِينِي ... أَهَذَا دِينُهُ أَبَداً وَدِينِي

فيخطىء ابن قتيبة هذا التفسير لغويّاً، ويكشف تصحيفهم للبيت الجاهليّ فيقول عمّن فسّر بهذا المعنى «يذهب إلى قول الناس: «ذرته الريح» ولا يجوز أن يكون «ذرأ» من «ذرته الريح» لأن «ذرأنا» مهموز و«ذرته الريح» غير مهموز. ولا يجوز أيضاً أن نجعله من «أذرته الدّابة عن ظهرها» أي ألقته. لأن ذلك من «ذرأت» تقدير «فعلت» بالهمز. وهذا من «أذريت» تقدير «أفعلت» بلا همز. واحتج بقول المثقب العبدي:

تَقُولُ إِذَا ذَرَأْتَ لَهَا وَضِينِي ... أَهَذَا دِينُهُ أَبَداً وَدِينِي

وهذا تصحيف لأنه قال: «تقول إذا درأت» أي دفعت بالدّال غير المعجمة»[4].

---

(1) يوسف ي 10.

(2) تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة ص 67.

(3) الأعراف ي 179.

(4) تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة ص 69 / 68.

وما يجدر ذكره هنا أن ابن قتيبة صنّف في تفسير معاني القرآن من خلال الكلمة المفردة ومن خلال الأساليب والنظم.

أما في غريب الألفاظ ومعاني المفردات فصنّف كتابه «تفسير غريب القرآن» ولم يضف شيئاً ذا بال سوى تخصيصه الغريب بكتاب يخصه بعد أن كان فيما وقفنا عليه ممزوجاً بمعاني الأساليب وغيرها، وبدئه هذا الكتاب بعد مقدمة قصيرة ببيان اشتقاق بعض أسماء الله تعالى وصفاته وإظهار معانيها، أتبعه بباب عقده لتأويل ألفاظ كثرت في القرآن لم ير بعض السور أولى بها من بعض.

أمّا مادته فقد أخذها عمّن سبقه ولم يعمل رأيه في شيء منها. قال في مقدمته: «وكتابنا هذا استنبط من كتب التفسير وكتب أصحاب اللغة العالمين لم نخرج فيه عن مذاهبهم ولا تكلفنا في شيء منه بآرائنا غير معانيهم بعد اختيارنا في الحرف أولى الأقاويل في اللغة وأشبهها بقصة الآية»[1]. ولكن ما أتي به من جديد في بيان معاني الغريب ما ذكره ضمن كتابه «تأويل مشكل القرآن» وهو أن يجمع وجوه المعاني للكلمة المفردة ويبينها وكثيراً ما يرجعها إلى أصل واحد، وخصص لما تناوله من هذه المفردات باباً في تأويل المشكل وأحال عليها في كتابه: تفسير الغريب[2]، وسننتقي من معاني هذه المفردات أو غيرها في كتاب تأويل المشكل ـ الذي اخترناه أحد نماذج الدراسة والتطبيق، لأنه يمثل مرحلة متطوّرة في مجال تفسير معاني القرآن وأثر الشعر الجاهلي فيه ـ ما هو داخل ضمن مادة هذا الفصل.

(1) تفسير غريب القرآن ص 4.

(2) أنظر: تفسير غريب القرآن ص 29 / 302.

تأويل مشكل القرآن:

بدأه ابن قتيبة بمقدمة حـول القرآن ولغته وجماعها لكثير المعاني بقليل اللفظ وحول أسرار العربية التي نزل بها، والشعر الذي أقامه الله للعربيّة مقام الكتاب لغيرها، وسنن العرب في كلامهم ومذاهبهم في تعبيرهم وأن القرآن نزل بها جميعاً، ثم عقد باباً لحكاية مطاعن الطّاعنين فسردها جميعاً، أتبعه بأربعة أبواب عقدها للردّ عليهم في ـ وجوه القراءات ـ وادعاء اللحن والتناقض وما أثاروه حول المتشابه في القـرآن، ثم أعقب ذلك بذكر أبواب المجاز الذي رأى «أن من جهته غلط كثير من الناس في التأويل وتشعبت بهم الطرق واختلفت النحل»[1] تناول فيه ستة أبواب هي:

الإستعارة ـ والمقلوب ـ والحذف والإختصار ـ وتكرار الكـلام والزيادة فيه ـ والكناية والتعريض ـ ومخالفة ظاهر اللفظ معناه.

وطريقته في عرضها كما بيّنها[2] أن يذكر ما في كتاب الله منها ثم يعقبه بذكر أمثاله من الشعر ولغات العرب وما استعمله الناس في كلامهم.

ثم عقد باباً لتأويل الحروف التي ادعى على القرآن بها الإستحالة وفساد النظم وهي الحروف المقطّعة في أوائل السّور. فتحدّث عنها وذكر خلاف المفسّرين فيها.

ثم شرع في الكلام عن المشكل في سور القرآن عرض لما رآه مشكلاً في سور تناولها كما اتفق له دون ترتيب ولا تعقيب فينتقل من

(1) تأويل المشكل ص 76.

(2) تأويل المشكل ص 101.

السورة إلى غيرها ثم يعود إليها بعد ذكر غيرها وقد يتعدّد ذكرها مرّات، ولم يتناول سورة بتمامها إلاّ سورة الجن للغموض الذي وقع فيها بتكرار «أن» واختلاف القراء في نصبها وكسرها، واشتباه ما فيها من قول الله تعالى وقول الجنّ، ثم عقد باباً عنوانه «باب اللّفظ الواحد للمعاني المختلفة» وهو ما يعتبر جديداً فـي معاني الغريب حيث يذكر أصل المعنى للكلمة ويعدّد المعاني المتفرعة عنه، ويأتي على ذلك بالشواهد من كلام العرب ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

ثم عقد باباً ذكر فيه تفسير بعض الحروف وما شاكلها من الأفعال التي لا تتصرّف.

وختم الكتاب بباب «دخول بعض حروف الصّفات مكان بعض».

وبعد فنحن من خـلال هذا التبويب للكتاب نرى أنه قد عالج قضيّة الغموض بوجه عام في معاني الكلمة المفردة ومعاني الأساليب وأنه عني بالمشكل معنى أعم من معنى الغريب المعروف لديهم إذ يشمل ما غمض معناه لفظاً مفرداً أو ظاهرة أسلوبيّة، ويؤكد ذلك قوله في بيان معنى المشكل: «سمّي مشكلاً لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله، ثم قد يقال لما غمض وإن لم يكن من هذه الجهـة مشكلاً»[1].

(5) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» للطّبري:

الطّبري: هو محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الآملي. أبو جعفر. ولد سنة 224 هـ، ونزل بغداد ثم استوطنها حتى توفّي بها سنة 310 هـ. «كان أحد أئمة العلماء يحكم بقوله ويرجع إلى راية لمعرفته

---

(1) تأويل المشكل ص 75.

وفضله، وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، وكان حافظاً لكتاب الله عز وجل عارفاً بالقرآن بصيراً بالمعاني فقيهاً بأحكام القرآن، عالماً بالسنة وطرقها وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المخالفين في الأحكام ومسائل الحلال والحرام، عارفاً بأيام الناس وأخبارهم»[1].

من أبرز نتاج هذه الثروة العلميّة في جميع الفنون وأنواع العلوم تأريخه الشهير بـ «تأريخ الأمم والملوك». وتفسيره الكبير الذي حوى من علوم القرآن والحديث وعلوم اللغة ما جعله مستودعاً علميّاً ضخماً قال فيه الفرغاني «لو ادّعى عالم أن يصنّف منه عشرة كتب كل كتاب منها يحتوي على علم مفرد عجيب مستقصى لفعل»[2].

سـبب تأليـفه:

ينوه الطبري في مقدمة كتابه هذا على أن «أحق ما صرفت إلى علمه العناية وبلغت في معرفته الغاية ما كان لله في العلم به رضا وللعالم به إلى سبيل الرشاد هدى وإن أجمع ذلك لباغيه كتاب الله الذي لا ريب فيه»[3].

بهذه العبارة يبيّن الطبري أنه لا يقصد من وراء تصنيفه للكتاب إلّا صرف العناية وبلوغ الغاية في أمر يقود إلى مرضاة الله تعالى ويبيّن للناس طرق الفلاح، وأولى الأشياء بتحقيق هذا الهدف والوفاء بهذا الغرض ما تعلّق بكتاب الله تعالى، ومن هنا يعزم على تأليفه لهذا

(1) معجم الأدباء جـ 18ص 41.

(2) طبقات المفسّرين: للداوودي جـ 2ص 114.

(3) تفسير الطّبري جـ 1ص 5.

الكتاب موجزاً باختصار شديد ما هو مزمع تضمينه إياه فيقول: «ونحن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه مُنْشِئُون إن شاء الله تعالى ذلك ـ كتاباً ـ مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعاً، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافياً، ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجّة فيما اتفقت عليه الأمّة، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، ومبيّنو علل كل مذهب من مذاهبهم، وموضّحو الصحيح لدينا من ذلك بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الإختصار فيه»[1].

وجدير بالإشارة إليه هنا، ما عرض له الطبري من قضايا ناقشها في مقدمة كتابه، رأى أن البداية بها أولى وتقديمها على ما عداها أحرى. وهذه القضايا هي:

1ـ اتفاق معاني القرآن ومعاني من نزل بلسانه من وجه البيان.

2ـ الأحرف التي اتفقت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرها من بعض أجناس الأمم.

3ـ اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب.

4ـ معنى قول الرسول ﷺ: «أنزل القرآن من سبعة أبواب».

5ـ الوجوه التي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن.

6ـ الأخبار التي رويت بالنهي عن القول في تأويل القرآن.

7ـ بعض الأخبار التي رويت في الحضّ على العلم بتفسير القرآن ومن كان يفسّره من الصحابة.

---

(1) تفسير الطّبري جـ 1ص 5.

8ـ بعض الأخبار التي غلط في تأويلها منكرو القول في تأويل القرآن.

9ـ الأخبار عن بعض السّلف فيمن كان من قدماء المفسّرين محموداً علمه بالتّفسير ومن كان منهم مذموماً علمه بذلك.

وختمها بالقول في تفسير أسماء الفاتحة وتأويل الإستعاذة. وما كان له علاقة ببحثنا من هذه القضايا أوردناه في محلّه.

أمّا منهجه ومادّته:

فلمّا كان تفسير الطبري يمثل ملتقى منهجين ووحدة اتجاهين هما (الرّواية والدّراية) استلزم جماع ذلك أن يتتبع المؤلف القرآن كله بالتّفسير سورة سورة وآية آية في نظام محكم وحسب ترتيب المصحف الشريف.

وأهم ما يورده في تفسير الآية ما وجد إليه سبيلاً:

1ـ المأثور من الأحاديث النبويّة وأقوال الصّحابة والتّابعين مرويّة بأسانيد دقيقة.

2ـ تفاسير من سبقه من علماء المعاني مثل أبي عبيدة والأخفش والفراء والكسائي.

3ـ القراءات وما يمكن أن يترتب على اختلافها من اختلاف المعاني.

4ـ الكلام في الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول مما كان له دخل في توضيح المعاني أو ترشيحها.

5ـ ما لا بد منه في تفسير الآية من أحكام أعرابيّة نحويّة أو أبنية صرفيّة أو غيرها.

6ـ ما يساعد على التفسير من ذكر لأحداث التأريخ ونقل للأخبار.

والطبري برسوخه في علم اللغة وتفنّنه في معرفة أساليب العرب ومعاني ألفاظهم ومرامي أساليبهم وكثرة ما يحفظه من أشعارهم، لم ينقل تفاسير من تقدّمه نقلاً آلياً، ولا جمعها جمعاً كمّياً، وإنما أدلى فيها برأيه، وأعمل فيما يحتمل منها أعمال الفكر ـ فكره، معتمداً إعتماداً كبيراً على الإستعمال اللّغوي والشاهد الشعري لا سيّما الجاهليّ منه، سواء في الإستشهاد لبعض التفاسير السابقة أو في توفيقه بين الآراء المتباعدة أو ترجيح بعضها على بعض أو ردّ ما لا سبيل إلى قبوله أو في إقرار تفسير لأصحاب[1] المعاني والتأكيد على شاهده وتعضيده بآخر من عنده، أو مناقشة الرأي ورفضه ونقد شاهده، أو في توجيه بعض القراءات وقبولها أو رفضها، أو قبول بعضها، وفي نقد ما يستشهد به في تخريج قراءة لا ترتضيها اللغة فيما يراه[2]. أو فيما يستشهد به على ما يستجد هو من تفاسير لم يسبق إليها.

وعلى كل حال، فقد كان للشّعر الجاهلي أكبر الأثر في فهم المعاني وتوجيهها عند الطّبري فيما أقره وأمضاه أو ردّه وأباه من تفاسير الرّواية والدّراية، وفيما أتى به من عنده، ويكفي دليلاً على ذلك أن ما أضافه هو وحده من الشعر الجاهليّ شواهد على معاني الغريب فقط يزيد ـ تقريباً ـ على نصف مجموع ما استشهد به سابقوه على هذه المعاني من هذا الشعر في الكتب التي عرضنا لها.

---

(1) يلاحظ على الطّبري كثيراً عدم التصريح بأسماء هؤلاء. أنظره مثلاً جـ 15ص 96و جـ 22 ص 131 و جـ 23ص 165و جـ 27ص 222.

(2) أنظر جـ 29ص 179.

وقد جعلنا هذا الكتاب آخر النماذج لأنه يمثل مرحلة النضج والتكامل لعلم التفسير القائم على أساسيات لا يمكن أن يقوم على بعضها دون بعض.

(1)التفسير المأثور مرويّاً عن النّبيّ ﷺ وعن الصّحابة والتّابعين في سلاسل رواية موثقة السند.

(2)التّفسير اللغوي القائم على الدراسة الوافية لكلام العرب الذين نزل القرآن بلسانهم شعراً ونثراً، والبحث عن معاني القرآن مفردات وأساليب من خلالها وتتّبع الشواهد على ما يحتمل من معاني.

وما يعنينا منه هو أثر الشعر الجاهليّ في فهم هذه المعاني وبيانها.

وبعد هذا التقديم المختصر عن اتجاهات التفسير وعن بعض ما ألف في المنهج اللغوي وأثر الشعر الجاهليّ في فهم المعاني واختيار خمسة كتب لدراسة هذا الأثر من خلالها في شرح غريب المفردات ومعاني الأساليب.

نبدأ بالأول منها:

الفَصْلُ الأَوَّل

معاني المفردات وغريب القرآن
دراسة وتطبيق

الفَصْلُ الأوّل

معاني المفردات وغريب القرآن
دراسة وتطبيق

جاء في تهذيب اللّغة[1]: «والغريب من الكلام: العُقْمِيُّ الغامض»، وقال الزمخشري[2]: «وقد غربت هذه الكلمة: أي غمضت فهي غريبة. ومنه: مصنف الغريب».

ففي نص التهذيب بيان معنى الغرابة في الكلام وفي قول الزمخشري بيان معناها في الكلمة وهي في كل بمعنى: الغموض والبعد عن الفهم لعدم الوضوح. والغريب من الكلام كما قال الخطّابي[3]: «يقال به على وجهين، أحدهما: أنه يراد به بعيد المعنى غامضه لا يتناوله الفهم إلا عن بعد ومعاناة فكر. والوجه الآخر: أن يراد به كلام من بعدت به الدار من شواذّ قبائل العرب. فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم استغربناها»[4]. .

---

(1) مادة «غرب».

(2) أساس البلاغة مادة «غرب».

(3) هو أبو سليمان أحمد بن محمد الخطّابي البستي محدّث لغويّ فقيه أديب. من تصانيفه: غريب الحديث. وشرح البخاري. ت ببست عام 388 هـ.

(معجم كحالة جـ 2 ص 61).

(4) كشف الظنون ص 1203.

ومهما يكن وجه الغريب فالذي نقصده منه في هذا الفصل: المفردات الغريبة في القرآن الكريم، التي استعصت على الأفهام معانيها. فرجع المفسّرون فيها إلى مصادر اللغة من كلام العرب شعراً ونثراً وجمعوا في ذلك ما ضمّنوه مصنّفاتهم من كتب «غريب القرآن» وهو ما عناه أبو حيّان الأندلسي بالقسم الثاني من قوله: «لغات القرآن على قسمين: قسم يكاد يشترك في فهم معناه عامّة المستعربة وخاصتهم. كمدلول «السماء» و«الأرض» و«فوق» و«تحت».

وقسم يختص بمعرفته من له اطلاع وتبحّر في اللغة العربيّة وهو الذي صنّف أكثر الناس فيه وسمّوه: «غريب القرآن»[1].

والذي يعنينا من هذا الغريب ما كان للشّعر الجاهليّ أثر في فهم معانيه وبيان مدلولاته.

وسنتناول في هذا الفصل بالدراسة والتطبيق ما كان من أثر للشّعر الجاهليّ في تفسير هذه المفردات وفهم معانيها خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين.

(1) قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

ذكر الطّبري[3] أن «الرّب» في كلام العرب متصرف على معان ثلاث وقد يتصرّف في وجوه غيرها، لكنه يرجع إلى بعض هذه الثلاثة وهي: «السّيّد المطاع» واستشهد له بقول النّابغة الذّبياني:

تَخُبُّ إِلَى النُّعْمَانِ حَتَّى تَنَالَهُ   فِدىً لَّكَ مِنْ رَّبٍ طَرِيفِي وَتَالِدِي

(1) تحفة الأريب ص 27 / 28.

(2) الفاتحة ي 2.

(3) الطّبري جـ 1ص 62.

«والرجل المصلح للشيء» واستشهد له بقول علقمة بن عبدة:

فَكُنْتَ امْرَءاً أَفْضَتْ إِلَيْكَ رَبَابَتِي   وَقَبْلَكَ رَبَّتْنِي فَضِعْتُ رُبُـوبُ

أي وصلت إليك ربابتي فصرت أنت الذي تربّ أمري فتصلحه. «والمالك للشيء» يدعى ربّه، ولم يأت لها بشاهد. وبها جميعاً يصحّ معنى الآية، وبمثل شرح الطّبري لبيت علقمة شرحه التبريزي[1].

كما استشهد به الطّبري[2] عند تفسير قوله تعالى: ﴿كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾[3] حيث فسّره بأنهم المنسوبون إلى الرّبّان الذي يربّ الناس ويصلح أمورهم ويقوم بها.

(2) قوله تعالى: ﴿يَوْمِ الدِّينِ﴾[4].

فسّر أبو عبيدة[5] ﴿الدين﴾ بقول ابن نفيل يزيد بن الصّعق:

وَاعْلَمْ وَأَيْقِنْ أَنَّ مُلْكَكَ زَائِلٌ   وَاعْلَمْ بِأَنَّ كَمَا تَدِينُ تُدَانُ

قال الأنباري[6] في معنى الشاهد «أي كما تصنع يصنع بك» وقال: «ويكون الدين: الحساب. قال عزّ وجلّ: ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ﴾[7]. فمعناه يوم الحساب، ويكون الدّين: الجزاء في الخير والشّر. يقال: كما تدين تدان، أي كما تصنع يصنع بك».

---

(1) شرح اختيارات المفضّل ص 1590.

(2) جـ 3ص 327.

(3) آل عمران ي 79.

(4) الفاتحة ي 4.

(5) مجاز القرآن جـ 1ص 23.

(6) شرح القصائد السبع الطوال ص 28.

(7) الذّاريات ي 12.

(3) قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[1].

فسّر الطبري[2] «نعبد» بـ «نخشع» و«نذلّ» و«نستكين» واستشهد بقول طرفة بن العبد:

تُبَارِي عِتَاقاً نَاجِيَاتٍ وَأَتْبَعَتْ وَظِيفاً وَظِيفاً فَوْقَ مَوْرٍ مُعَبَّدِ

وقال: «لأن العبوديّة عند جميع العرب أصلها: الذّلّة، وأنّها تسمّى الطريق المذلّل الذي قد وطئته الأقدام وذلّلته السابلة: معبّداً».
وبمثل الذي ذكره في شرح البيت شرحه الأنباري حيث قال[3]: «والمور الطريق. والمعبّد: المذلّل الذي قد وطىء حتّى ذهب نبته وأثّر فيه النّاس ولحبوه حتّى صيّرت له جادّة. والبعير المعبّد: المذلّل الذي قد طلي بالهناء من الجرب حتى ذهب وبره. ومن هذا قولهم: «إيّاك نعبد» معناه: نطيعك ونخضع لك ونذلّ ذل العبيد».

(4) قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[4].

فسّر الطبري[5] «اهدنا» هنا بقوله: «وفّقنا للثبات عليه وهو المروي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما. وردّ قول من فسّره[6] بـ «أسلكنا طريق الجنّة في المعاد. أي قدّمنا له. وامض بنا إليه». ومنه «فاهدوهم إلى صراط الجحيم» أي: أدخلوهم النّار. وتهدي الساق

(1) الفاتحة ي 5.
(2) الطّبري جـ 1ص 69.
(3) شرح القصائد السبع الطوال ص 154.
(4) الفاتحة ي 6.
(5) جـ 1ص 71.
(6) جـ 1ص 73.

القدم: أي ترد به الموارد. مستشهداً من كلام العرب الجاهلي بقول طرفة بن العبد:

لَعِبَتْ بَعْـدِي السُّيُـولُ بِـهِ   وَجَـرَى فِـي رَوْنَـقٍ رِهَـمُـهْ

لِـلْفَـتَـى عَـقْـلٌ يَعِيشُ بِـهِ   حَيْثُ تَهْـدِي سَاقَـهُ قَـدَمُـهْ

ومن الحق أن معنى «الهداية» في البيت «التّقدم والإيراد» أمر لا مدفع له ولكن الصواب ـ فيما أرى ـ ما ذهب إليه الطبري من ترجيح رأي ابن عبّاس لأنّه حتّى وإن كان معنى الهداية في قول طرفة فسّرها شرّاح[1] الشّعر الجاهلي بما فسّرها به المستشهدون به هنا إلاّ أن الهداية إذا أسندت في كلام العرب لله كانت بمعنى يوافق ما فسّرها به الطّبري في الآية هنا.

قال المرزوقي[2] في شرح قول برج بن مُسْهِر الطائي:

فَسَائِلْ هَدَاكَ اللهُ أَيُّ بَنِي أَبٍ   مِّنَ النَّاسِ يَسْعَىٰ سَعْيَنَا وَيُقَارِضُ

قال: «بل أرشدك الله للخير وصلة الرحم وعدل بك عن سبيل الضّلال والقطيعة». وما استشهد به الطّبري من قول الشاعر:

لَا تَحْرِمَنِّي هَدَاكَ اللهُ مَسْأَلَتِي   وَلَا أَكُونَنْ كَمَنْ أَوْدَى بِهِ السَّفَرُ

وقول الآخر:

وَلَا تُعْجِلَنِّي هَـدَاكَ الْمَلِيـكُ   فَـإِنَّ لِـكُـلِّ مَقَـامٍ مَـقَـالاً

يرشح ما ارتأيته من صواب الطبري ولم نقف على نسبة الشاهدين.

(1) شرح القصائد السبع الطوال: للأنباري ص 92.

(2) شرح الحماسة: للمزروقي ص 201.

(5) قوله تعالى: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1].

قال أبو عبيدة[2]: «كل من أصاب شيئاً من الخير فهو مفلح. ومصدره: الفلاح وهو البقاء». واستشهد بقول عبيد ابن الأبرص:

أَفْلِحْ بِمَا شِئْتَ فَقَدْ يُدْرَكُ بِالـ ضَّعْفِ وَقَدْ يُخْدَعُ الأَرِيبُ

وكذلك فسّر التبريزي الفلاح في هذا البيت[3].

(6) قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[4].

جاء في الطبري[5] «والغشاوة في كلام العرب: الغطاء» مستشهداً على ذلك بقول النابغة الذّبياني:

هَلاَّ سَأَلْتِ بَنِي ذُبْيَانَ مَا حَسَبِي إِذَا الدُّخَانُ تَغَشَّى الأَشْمَطَ الْبَرَمَا

والدخان تغشي الأشمط: أي تجلّله وخالطه.

قال المرزوقي[6] في شرح بيت بلعاء بن قيس:

غَشَّيْتُـهُ وَهْوَ فِي جَـأْوَاءَ بَاسِلَةٍ عَضْباً أَصَابَ سَوَاءَ الرَّأْسِ فَانْفَلَقَا

«والتغشي أصله: الإتيان والملابسة. ومنه الغشاوة: الغطاء. وتوسعوا فيه حتى قيل: تغشاهم بالعدل أو الجور. وفي القرآن: ﴿إِذْ يُغْشِيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ﴾. فقوله: غشّيته كما يقال: قنّعته».

---

(1) البقرة ي 5.

(2) مجاز القرآن جـ 1ص 29 / 30.

(3) شرح القصائد العشر ص 474مع خلاف في الرواية.

(4) البقرة ي 7.

(5) الطبري جـ 1ص 114.

(6) شرح الحماسة: للمرزوقي ص 60.

(7) قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾[1].

قال أبو عبيدة[2]: «كصيّب» معناه «كمطر». من صاب يصوب معناه: ينزل واستشهد بقول علقمة بن عبدة:

كَأَنَّهُمُ صَابَتْ عَلَيْهِمْ سَحَابَةٌ ... صَوَاعِقُهَا لِطَيْرِهِنَّ دَبِيبُ
فَلَا تَعْدِلِي بَيْنِي وَبَيْنَ مُغَمَّرٍ ... سَقَتْكِ رَوَايَا الْمُزْنِ حَيْثُ تَصُوبُ

وقال الطّبري[3]: ««الصّيّب» الفيعل من الصوب. من قولك: صاب يصوب صوباً إذا انحدر ونزل». واستشهد[4] بقول علقمة بن عبدة هذا. قال الشنتمري في شرح الديوان[5]: «ومعنى يصوب: يقصد وينزل».

(8) قوله تعالى: ﴿يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾[6].

فسّر الطبري[7]: «يخطف» بأن الخطف هو السّلب والنّهب ومنه قيل للخطاف الذي يخرج به الدّلو من البئر «خطاف» لاختطافه واستلابه ما علق به. واستشهد بقول النّابغة الذّبياني:

خَطَاطِيفُ حُجْنٌ فِي حِبَالٍ مَّتِينَةٍ ... تُمَدُّ بِهَا أَيْدٍ إِلَيْكَ نَوَازِعُ

قال الجوهري[8] «الخطف: الاستلاب.. والخطاف: حديدة حجناء

(1) البقرة ي 19.
(2) مجاز القرآن جـ 1ص 33.
(3) جـ 1ص 148.
(4) روايته «حين» بدل «حيث».
(5) ص 34.
(6) البقرة ي 20.
(7) جـ 1ص 158.
(8) الصّحاح «خطف».

تكون في جانبي البكرة فيها المحور، وكل حديدة حجناء: خطّاف» وفي اللّسان[1]: «الخطف: الاستلاب وقيل الخطف: الأخذ في سرعة واستلاب».

(9) قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾[2].

فسّر الطبري[3] «السماء» بأن كل شيء كان فوق شيء آخر فهو سماء لما تحته. ولذا قيل لسقف البيت سماؤه. وسمّيت السّماء سماء لعلوّها على الأرض وإشرافها عليها. واستشهد بقول النّابغة الذّبياني:

سَمَتْ لِي نَظْرَةٌ فَرَأَيْتُ مِنْهَا تُحَيْتَ الْخِدْرِ وَاضِعَةَ الْقِرَامِ

قال: سمت لي نظرة: يريد أشرفت لي وبدت».

قال الجوهري[4]: «والسماء: كل ما علاك فأظلّك ومنه قيل لسقف البيت: سماء». أمّا رواية البيت في الدّيوان[5] فلا شاهد فيها. وهي:

لَفَزْتُ بِنَظْرَةٍ فَرَأَيْتُ مِنْهَا وَرَاءَ الْخِدْرِ بَدْراً فِي الْغَمَامِ

(10) قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾[6].

يذكر الطّبري[7] أن الملائكة سمّيت كذلك لأنها رسل الله بينه وبين

(1) مادة «خطف».
(2) البقرة ي 22.
(3) الطبري جـ 1ص 162.
(4) الصّحاح «سماء».
(5) ص 76.
(6) البقرة ي 30.
(7) الطبري جـ 1ص 198.

أنبيائه ومن أرسلت إليه من عباده. وأن أصل الملأك: الرّسالة. ويستشهد بقول عديّ بن زيد:

أَبْلِغِ النُّعْمَانَ عَنِّي مَلأَكاً ... أَنَّهُ قَدْ طَالَ حَبْسِي وَانْتِظَارِ

وهذا ما يؤيده شرح التبريزي لبيت الخَصَفِيّ بن محارب المرّي:

مَنْ مُبْلِغٌ سَعْدَ بْنَ قَيْسٍ مَّآلِكاً ... وَسَعْدَ بْنَ ذُبْيَانَ الذِي قَدْ تَخَتَّمَا

حيث قال[1]: «ومآلكاً من الألوك وهي: الرسالة». ولئن كان هذا هو الأصل فإن استعمال العرب لها في رسالة السماء له مزيد فضل في الدّلالة على البرّ والصلاح مثل قول علقمة:

وَلَسْتَ لإِنْسِيٍّ وَلٰكِنْ لِمَلأَكٍ ... تَنَزَّلَ فِي جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ[2]

قال التبريزي[3] في شرحه: «كأنك ملك نزل من السماء لكثرة خيرك وشمول البركات بمكانك».

(11) قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ﴾[4].

فسّر الطبري[5] «أنبئوني» بـ«أخبروني». واستشهد بقول النابغة الذّبياني:

وَأَنْبَأَهُ الْمُنَبِّىءُ أَنَّ حَيًّا ... حُلُولٌ مِّنْ حَرَامٍ أَوْ جُذَامِ

---

(1) شرح اختيارات المفضل ص 1349.

(2) ينسبه أبو عبيدة لرجل من عبد القيس جاهليّ: مجاز القرآن جـ 1ص 33. ولم ينسبه الطبري جـ 1 ص 198.

(3) شرح اختيارات المفضل ص 1590 / 1591.

(4) البقرة ي 31.

(5) جـ 1ص 218.

يعني بقوله: أنبأه: أخبره وأعلمه. وكذلك فسّر أبو عبيدة «نبأ» في قوله تعالى: ﴿نَتْـلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ﴾[1] أي «من خبر موسى» واستشهد[2] بقول الرّبيع بن زياد العبسي:

إنِّي أرِقْتُ فَلَمْ أُغَمِّضْ حَارِ   جَزَعاً مِّنَ النَّبَإِ الْجَلِيلِ السَّارِي

والنبأ الجليل: الخبر الموجع. كما فسّره المرزوقي[3].

(12) قوله تعالى: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً﴾[4].

فسّر الطبري[5]: «الرغد» بالواسع من العيش الهنيء الذي لا يعني صاحبه. واستشهد بقول امرىء القيس:

بَيْنَمَا الْمَرْءُ تَرَاهُ نَاعِماً   يَأْمَنُ الأَحْدَاثَ فِي عَيْشٍ رَّغِدْ

وفي الصّحاح[6]: «عيشة رغدة ورغد أي واسعة طيّبة» وفي اللّسان[7]: «وأرغد فلان: أصاب عيشاً واسعاً».

(13) قوله تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[8].

فسّر الطّبري[9] بقوله: «فتكونا من المعتدين إلى غير ما أذن لهم وأبيح

---

(1) القصص ي 3.
(2) مجاز القرآن جـ 2ص 97.
(3) شرح ديوان الحماسة ص 991 مع خلاف في الرواية.
(4) البقرة ي 35.
(5) جـ 1ص 230.
(6) مادة «رغد».
(7)) مادة «رغد».
(8) البقرة ي 35.
(9) جـ 1ص 234.

لهم فيه» لأن أصل الظلم في كلام العرب: وضع الشيء في غير موضعه واستشهد بقول النّابغة الذّبياني:

إلَّا الأَوَارِيَّ لأياً مَّا أُبَيِّنُهَا وَالنُّؤْيُ كَالْحَوْضِ بِالْمَظْلُومَةِ الْجَلَدِ

فجعل الأرض المظلومة لأن الذي حفر فيها النؤى حفر في غير موضع الحفر. وبذلك أيضاً فسّر بعض[1] شرّاح الشعر الجاهلي «الظلم» في هذا البيت. وقال الجاحظ عنه: «إن أوّل من سمّى الأرض التي لم تحفر قط ولم تحرث إذا فعل بها ذلك مظلومة النابغة حيث يقول: إلَّا الأَوَارِيَّ البيت»[2]. كما استشهد الطبري أيضاً بقول عمرو بن قميئة:

ظُلْمُ الْبِطَاحِ بِهَا انْهِلَالُ حَرِيصَةٍ فَصَفَا النِّطَافُ لَهُ بُعَيْدَ الْمَقْلَعِ

فظلم الغيث للبطاح: مجيئه في غير أوانه وانصبابه في غير مصبّه. والجاحظ ينسب هذا البيت للحاذرة. وهو في ديوانه[3]. ويفسّر الأصمعيّ الظلم فيه بقوله؛ «ظلم: جاء في غير وقته يقال: أرض مظلومة: إذا أصابها المطر في غير وقته»، والجاحظ يقول في معنى الظلم: «ظلم: حين وضع الشيء في غير موضعه»[4].

وهكذا نجد تفسير الطّبري أجمع وأشمل لكل معاني الظلم.

(14) قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ﴾[5].

---

(1) التبريزي: شرح القصائد العشر ص 448.

(2) الحيوان جـ 1ص 331.

(3) ص 48.

(4) الحيوان جـ 1ص 331.

(5) البقرة ي 54.

جاء في الطّبري[1]: «أي إلى خالقكم. وهو من برأ الله الخلق يبرؤه فهو بارىء. والبريّة: الخلق». شاهده قول النّابغة الذّبياني:

إِلَّا سُلَيْمَانَ إِذْ قَالَ الْمَلِيكُ لَهُ   قُمْ فِي الْبَرِيَّةِ فَاحْدُدْهَا عَنِ الْفَنَدِ

وبذلك فسّرت في الشعر الجاهلي قال الأنباري[2] في شرح قول الحارث بن حلّزة:

مَلِكٌ أَضْلَعُ الْبَـرِيَّـةِ لَا يُـو   جَدُ فِيهَا لِمَـا لَـدَيْـهِ كِفَـاءُ

«من برأ الله تعالى الخلق أي خلقهم».

(15) قوله تعالى: ﴿نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾[3].

فسّر الطبري «الغفران» بالستر وعدم الفضيحة بالعقوبـة فقال[4]: «وأصل الغفر: التغطية والستر فكل ساتر شيئاً فهو غافره». واستشهد لهذا المعنى بقول أوس بن حجر:

فَلَا أَعْتِبُ ابْنَ الْعَمِّ إِنْ كَانَ جَاهِلًا   وَأَغْفِرُ عَنْهُ الْجَهْلَ إِنْ كَانَ أُجْهِلَا

جاء في نوادر أبي زيد الأنصاري[5]: «ويقال: اغفر هذا: إذا أردت أن يواريه».

(16) قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾[6].

---

(1) جـ 1ص 288.
(2) شرح القصائد السبع الطوال ص 476 / 477.
(3) البقرة ي 58.
(4) الطبري جـ 1ص 302.
(5) النوادر في اللغة ص 569نشر جامعة الفاتح.
(6) البقرة ي 106.

جاء في الطّبري[1]: «وقرأ ذلك آخرون «نَنْسَأْهَا»[2] بفتح النون وهمزة بعد السّين بمعنى «نؤخرها». من قولك: نسأت هذا الأمر أنسؤه نسأ ونساء: إذا أخّرته».

واستشهد بقول طرفة بن العبد:

لَعَمْرُكَ إِنَّ الْمَوْتَ مَا أَنْسَأَ الْفَتَى   لَكَالطِّوَلِ الْمُرْخَى وَثِنْيَاهُ بِالْيَدِ

يعني بقوله «أنسأ»: أخّر. ورواية البيت «ما أخطأ» بدل «ما أنسأ» في الديوان[3] وشرح الأنباري[4] وشرح التّبريزي[5] وشرح الزوزني[6].

جاء في اللّسان: «وقرأ أبو عمرو: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَنسَأْهَا﴾. المعنى ما ننسخ لك من اللوح المحفوظ. أو ننسأ: نؤخّرها ولا ننزّلها».

ونرجّح هنا رواية الطبري لأنها أدق في المعنى إذ التّعبير عن فسحة الأجل للفتى «بالنسأ» أولى من «الخطأ».

(17) قوله تعالى: ﴿وَالْعَاكِفِينَ﴾[7].

فسّر الطبري: «العاكفين» بالمقيمين به قال[8]: «والعاكف على الشيء: هو المقيم عليه». واستشهد بقول النابغة الذبياني:

---

(1) جـ 1ص 477.

(2) قراءة ابن كثير وأبي عمرو: حجة القراءات ص 109.

(3) ص 23.

(4) شرح القصائد السبع الطوال ص 201.

(5) شرح القصائد العشر 139.

(6) شرح المعلّقات السبع ص 78.

(7) البقرة ي 125.

(8) جـ 1ص 539.

عُكُوفاً لَدَى أَبْيَاتِهِمْ يَثْمِـدُونَهَا[1] رَمَى اللهُ فِي تِلْكَ الأَكُفِّ الْكَوَانِعِ [2]

وبمثل ذلك فسّر شراح الشعر الجاهلي «العكوف» في بيت عمرو بن كلثوم:

تَـرَكْنَا الْخَيْـلَ عَـاكِفَـةً عَلَيْـهِ مُـقَـلَّدَةً أَعِـنَّـتَـهَـا صُـفُـونـاً

قال الأنباري[3]: «تركنا الخيل عاكفة عليه. معناه: واقفة مقيمة عليه».

(18) قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾[4].

من فسّر «وسطاً» هنا بالخيار والعدل. استشهد له الطّبري[5] بقول زهير بن أبي سلمى:

هُمُ وَسَطٌ يَرْضَى الأَنَامُ بِحُكْمِهِمْ إِذَا نَزَلَتْ إِحْدَى اللَّيَالِي بِمُعْظَمِ

قال الزّجاج في تفسير «وسطاً» وفي الآية «فيه قولان: قال بعضهم «وسطاً: عدلاً». وقال بعضهم: «خياراً» واللفظان مختلفان والمعنى واحد. لأن العدل خير والخير عدل»[6].

أما رواية البيت فصدره:

«لِحَيٍّ حِلَالٍ يَعْصِمُ النَّاسَ أَمْرُهُمْ»

(1) «مثمود» ألحّ عليه في السؤال فنفد ما عنده. اللّسان «ثمد».

(2) «التكنّع»: التقبّض. اللسان «كنع».

(3) شرح القصائد السبع الجاهليّات ص 389.

(4) البقرة ي 143.

(5) جـ 2ص 6 / 7.

(6) اللّسان «وسط».

في شـرح[1] الـديـوان والشنتمـري[2] والأنبـاري[3] والـزوزني[4] والتّبريزي[5].

(19) قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[6].

فسّر الطبري[7]: «الشطر» بـ«النحو والقصد والتّلقاء». واستشهد ببيت قيس بن العيزارة الهذلي:

إِنَّ الْعَسِيرَ بِهَا دَاءٌ مُخَامِرُهَا فَشَطْرَهَا نَظَرُ الْعَيْنَيْنِ مَحْسُورُ

وقال: «يعني بقوله: شطرها: نحوها».

ويذكر المبرّد[8] أن أبا عبيدة أنشد هذا البيت وقال: «قوله: «فشطرها» يريد «قصدها» و«نحوها». قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾».

أمّا في شروح الشعر الجاهلي. فقد جاء البيت في أشعار الهذليين[9] على هذا النحو:

إِنَّ النَّعُوسَ بِهَا دَاءٌ يُخَامِرُهَا فَنَحْوَهَا بَصَرُ الْعَيْنَيْنِ مَخْزُورُ

وهذه الرّواية وإن كانت لا شواهد فيها فهي دليل صادق على أن

(1) لثعلب ص 33.
(2) أشعار الستة الجاهليين جـ 1ص 286.
(3) شرح القصائد السبع الطوال 272.
(4) شرح المعلّقات السبع 107.
(5) شرح القصائد العشر 185.
(6) البقرة ي 144.
(7) جـ 2ص 21.
(8) الكامل ص 670. تحقيق مبارك.
(9) شرح أشعار الهذليين: للسكري جـ 2ص 607.

هؤلاء المفسّرين للقرآن لا يتعسّفون في فهم المعنى ولا يتكلفون في إقامة الشاهد من خلال لغة الشعر الجاهلي.

(20) قوله تعالى: ﴿وَاخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[1].

فسّره الطّبري[2]: بتعاقب اللّيل والنهار. وهو ما فسّر به «خلفة» في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً﴾[3]. بمعنى أن كل واحد منها يخلف مكان صاحبه. واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

بِهَا الْعِينُ وَالآرَامُ يَمْشِينَ خِلْفَةً   وَأَطْلَاؤُهَا يَنْهَضْنَ مِنْ كُلِّ مَجْثَمِ

وقال[4] في تفسير «خلفة»: «والعرب تقول: خلف هذا من كذا خلفة وذلك إذا جاء شيء مكان شيء ذهب قبله». واستشهد بقول زهير هذا. وقبله فسّر أبو عبيدة «خلفة» في هذه الآية كذلك فقال[5]: «بأن يجيء اللّيل بعد النهار ويجيء النهار بعد اللّيل». مستشهداً بنفس البيت. وذهب الفراء[6] بعد أبي عبيدة في تفسير «خلفة» مذهبه فيها ولكنّه في البيت أضاف معنى آخر فقال: «فمعنى قول زهير «خلفة». مختلفات في ألوانها. ضربان في ألوانها وهيأتها. وتكون خلفة في مشيتها» فأعطاها معنى «المباينة» فضلاً عن معنى «المعاقبة». وهذا لا يتناسب مع ما فسّرت به الآية الكريمة لا سيّما ما نقله هو نفسه بقوله: ﴿ذكر أن قوله ـ خلفة لمن أراد ـ أي من فاته

(1) البقرة ي 164.
(2) جـ 2ص 63.
(3) الفرقان ي 62.
(4) جـ 19ص 31.
(5) مجاز القرآن جـ 2ص 79 / 80.
(6) معاني القرآن جـ 2ص 271.

عمل من اللّيل استدركه بالنهار. فجعل هذا خلفاً من هذا». ولهذا جعلها الطبري معان محتملة في البيت وما أرى الأنباري في استدلاله على صحّة ما ذهب إليه في تفسير «خلفة» في هذا البيت بمعنى «التعاقب» بتفسيرها في الآية الكريمة إلا آخذاً من الفراء ناقلاً عنه. ومع ذلك لم يف أحد ممّن رأيت من شرّاح [1] الشعر الجاهلي بتفسير «خلفة» في البيت وفاء الفراء.

(21) قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[2].

فسّر الطبري[3] «الصيام» بـ«الكف عما أمر الله بالكف عنه» وعن الصّيام بهذا المعنى استشهد بقول النابغة الذبياني:

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَعْلِكُ اللُّجُمَا

صامت الخيل إذا كفّت عن السّير.

في اللّسان[4]: «الصوم في اللغة: الإمساك عن الشيء والترك له.. وقيل للفرس صائم: لإمساكه عن العلف مع قيامه». كما استشهد ببيت النابغة الذبياني هذا أبو عبيدة[5] عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْماً﴾[6]. فقال: «يقال لكلّ ممسك عن شيء من طعام أو شراب أو كلام أو عن أعراض الناس وعيبهم: صائم».

(1) أنظر مثلاً القصائد السبع الطوال ص 239 / والقصائد العشر للتبريزي ص 164 / والمعلقات السبع ص 91.

(2) البقرة ي 183.

(3) جـ 2ص 128.

(4) مادة «صوم».

(5) مجاز القرآن جـ 2ص 6.

(6) مريم ي 26.

(22) قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[1].

يورد الطّبري تأويلين[2] لقوله تعالى: ﴿الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾. الأول: يفسّر الخيط الأبيض بـ «ضوء النهار وبياضه» والخيط الأسود «بسواد الليل». وفيه أخبار مرويّة عن رسول الله ﷺ وبعض الصحابة والتابعين. والثاني يفسر «الخيط الأبيض» بضوء الشمس. و«الخيط الأسود» بسواد اللّيل».

وعلة القائلين به كما يقول الطبري: «أن الوقت إنما هو النهار دون اللّيل. قالوا «وأول النهار: طلوع الشمس كما أن آخره غروبها». قالوا «ولو كان أوله طلوع الفجر لوجب أن يكون آخره غروب الشفق». قالوا «وفي إجماع الحجّة على أن آخر النهار غروب الشمس دليل واضح على أن أوله: طلوعها».

قالوا «وفي الخبر عن النبي ﷺ أنه تسحّر بعد طلوع الفجر أوضح دليل على صحة قولنا». ويروون في ذلك أخباراً تأوّلها الطبري على وجوه لا تتعارض مع الرأي الأول.

إلّا أن ما يعنينا هنا هو دور الشعر الجاهلي في هذه القضيّة. حيث إن الطبري رجّح الرأي الأول القائل بأن «الخيط الأبيض» هو بياض النّهار. و«الخيط الأسود» هو سواد الليل. محتكماً في ذلك إلى المعروف من كلام العرب مستشهداً بقول أبي دؤاد الإيادي.

فَلَمَّا أَضَاءَتْ لَنَا سُدْفَةٌ وَلَاحَ مِنَ الصُّبْحِ خَيْطٌ أَنَارَا

---

(1) البقرة ي 187.

(2) الطبري جـ 2ص 171إلى 177.

وأرى أن الطبري صائب في هذا الإحتكام وموفق في الإستشهاد فإن الأصمعي يقول[1]: «والسّدف: الضوء ـ والسّدف: الظلمة». ومراد بها هنا الضوء فتكون آخر اللّيل سحراً كما قال التبريزي في شرح بيت المثقّب العبدي:

فَـأَلْقَيْتُ الزِّمَـامَ لَهـا فَنَـامَتْ لِعَـادَتِهَـا مِنَ السَّـدَفِ الْمُبِينِ

قال: «السّدف ها هنا: الضوء. معناه: عرّسنا. والعادة النزول من وقت السحر في مثل ذلك الوقت»[2]. ويؤكد ذلك قول زهير بن أبي سلمى:

وَصَاحِبٍ كَارِهِ الإِدْلَاجِ قُلْتُ لَهُ يَا انْهَضْ خَلِيلِي تَبَيَّنْ هَلْ تَرَى السَّدَفَا

قال ثعلب[3]: «السّدف في هذا الموضع: الضوء».

قلت: ولعلّه لمّا كره صاحب زهير الإدلاج استنهضه للسّرى. وهكذا يترجّح من خلال استفتاء الشعر الجاهلي في معنى «الخيط الأبيض» أنه: ضوء النهار وبياضه.

(23) قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[4].

يذكر الطّبري[5] أن «السّلم» هنا فسّر في القراءتين فتح السّين وكسرها بمعنى «الصلح» ودلالة الفتح على هذا المعنى بيّنة. أما دلالة الكسر فاستشهد القائلون بها بقول زهير بن أبي سلمى:

---

(1) نوادر أبي زيد ص 483نشر جامعة الفاتح.

(2) شرح اختيارات المفضل ص 1260.

(3) شرح شعر زهير ص 261.

(4) البقرة ي 208.

(5) جـ 2ص 323.

وَقَدْ قُلْتُمَا إِنْ نُدْرِكِ السِّلْمَ وَاسِعاً   بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ الأَمْرِ نَسْلَمِ

وصحيح ما ذهب إليه هؤلاء فقد قال ثعلب[1] في شرح هذا البيت: «السّلم والسّلم: لغتان وهو: الصّلح».

(24) قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[2].

فسّرت «الأمة» هنا بالدين. وهو ما استشهد له الطبري[3] ورجّحه. وشاهده قول النّابغة الذّبياني:

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيبَةً   وَهَلْ يَأْثَمَنْ ذُو أُمَّةٍ وَهْوَ طَـائِعُ

يعني «ذا الدين».

وفسّرها الأخفش في قوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ»[4] بالضّم: بالطريقة ثم قال[5]: «والإمّة أيضاً لغة» واستشهد ببيت النّابغة هذا. وذهب الفراء إلى تفسيرها بمعنى «الدّين» في قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾[6] على كلا القراءتين (ضم [7] الألف وكسرها[8]» قال[9]: «وكأن الأُمّة مثل السّنّة والملّة. وكأن الإمّة: الطريقة. والمصدر من أممت القوم» ثم قال: «والإِمّة أيضاً: الملك والنعيم» واستشهد بقول عدي بن زيد:

---

(1) شرح شعر زهير ص 24.

(2) البقرة ي 213.

(3) جـ 2ص 335 / 336.

(4) آل عمران ي 110.

(5) معاني القرآن جـ 1ص 212.

(6) الزخرف ي 22.

(7) عامة القراء.

(8) مجاهد وعمر بن عبد العزيز.

(9) معاني القرآن جـ 3ص 30.

ثُمَّ بَعْدَ الْفَلَاحِ وَالْمُلْكِ وَالإمَّـ ـةِ وَارَتْـهُـمْ هُـنَـاكَ الْـقُـبُـورُ

ثم جاء ابن قتيبة وفسّرها[1] في آية الزخرف (ضمّاً) بالدين. واستشهد بقول النابغة الذبياني السّابق. وقال: «والأصل أنه يقال للقوم يجتمعون على دين واحد: أُمّة. فتقام الأُمّة مقام الدين».

ثم تعقب الطبري [2] فأورد ما ذكره الفراء عن قراءاتها في الزخرف وما ذكر في تفسيرها على كلا القراءتين وأن من معانيها مكسورة «الملك والنعيم». وأورد الشاهد. وذكر رأي الأخفش من أن الضم والكسر بمعنى واحد حيث الكسر لغة. ولكن الطبري رحمه الله تعالى لم يصرح بذكر أحد منهما. ولم يقبل إلا قراءة الضم فقط وفسّرها بالدّين. وقال: «والصواب الذي لا أستجيز غيره: الضم في الألف لإجماع الحجّة من قراء الأمصار عليه». ووجّه قصد من قرأ بالكسر إلى معنى الطريقة والمنهاج. أمّا تفسيرها هنا بالملك والنعيم فيرى أنه لا وجه له «لأن الإتباع في الملك ليس بالأمر الذي يصل إليه كل من أراده».

وَأنَا أرى أن الطبري هنا جاهد في غير عدوّ حيث لم أجد ـ فيما رأيت ـ من فسّرها في الآية هذه بالملك والنعيم وأتى بشاهد على ذلك.

(25) قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾[3].

ذكر الطبري[4] تفسير الميسر بـ «القمار» والمقامر يسمى: ياسر.

---

(1) تأويل المشكل ص 346.

(2) جـ 25 ص 60.

(3) البقرة ي 219.

(4) جـ 2 ص 357.

واستشهد بقول النابغة الذبياني:

أَوْ يَاسِرٌ ذَهَبَ الْقِدَاحُ بِوَفْرِهِ   أَسِفٌ بِآكِلِهِ الصَّدِيقُ مُخَلَّعُ

قال التبريزي[1] في شرح قول المرقش الأكبر:

إِذَا يَسَرُوا لَمْ يُورِثِ الْيَسْرُ بَيْنَهُمْ   فَوَاحِشَ يُنْعَى ذِكْرُهَا بِالْمَصَايِف

«يسروا: ضربوا بالقداح، والميسر: المصدر».

(26) قوله تعالى: ﴿يُولُونَ مِن نِّسَائِهِمْ﴾[2].

قال أبو عبيدة[3]: «يولي: يحلف من الأليّة وهي: اليمين» واستشهد بقول أوس بن حجر:

عَلَيَّ أَلِيَّةٌ عَتُقَتْ قَدِيماً   فَلَيْسَ لَهَا وَإِنْ طُلِبَتْ مَرَامُ

وهكذا فسّرها الأنباري[4] في شرح بيت طرفة بن العبد:

فَآلَيْتُ لَا يَنْفَكُّ كَشْحِي بِطَانَةً   لِأَبْيَضَ غَضْبِ الشَّفْرَتَيْنِ مُهَنَّدِ

فقال: «قوله: فآليت: معناه حلفت».

(27) قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾[5].

فسّره الطبري[6] بـ «لا تضيّقوا عليهنّ» وقال: «وأصل العضل: الضّيق»، واستشهد بقول أوس بن حجر:

---

(1) شرح اختيارات المفضل ص 1036.

(2) البقرة ي 225.

(3) مجاز القرآن جـ 1ص 73.

(4) شرح القصائد السبع الطوال ص 213.

(5) البقرة: ي 232.

(6) جـ 2ص 487 /488.

وَلَيْسَ أَخُوكَ الدَّائِمُ الْعَهْدِ بِالَّذِي يَذُمُّكَ إِنْ وَلَّى وَيُرْضِيكَ مُقْبِلاً
وَلَكِنَّهُ النَّائِي إِذَا كُنْتَ آمِناً وَصَاحِبُكَ الأَدْنَى إِذَا الأَمْرُ أَعْضَلا

قال المرزوقي[1] في شرح ديوان الحماسة: «وأصل العضل: المنع والتضييق. ويقال: عضلت المرأة. وعضّلتها: إذا منعتها من التّزويج».

(28) قوله تعالى: ﴿فَأَصَابَهُ وَابِلٌ﴾[2].

فسّر الطبري[3] «الوابل» بالمطر الشديد العظيم، واستشهد بقول امرىء القيس:

سَاعَةً ثُمَّ انْتَحَاهَا وَابِلٌ سَاقِطُ الأَكْنَافِ وَاهٍ مُنْهَمِرْ

قال الأنباري[4] في شرح بيت امرىء القيس:

كَأَنَّ ثَبِيراً فِي عَرَانِينِ وَبْلِهِ كَبِيرُ أُنَاسٍ فِي بِجَادٍ مُزَمَّلِ

«والوبل: واحده وابل. والوابل: المطر العظيم. قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ﴾».

وفي الاستشهاد بالقرآن على معاني الشعر الجاهلي والاستشهاد بالشعر الجاهلي على معاني القرآن تأكيد لوحدة اللغة.

(20) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ﴾[5].

---

(1) ص 87 / 1039.
(2) البقرة: ي 264.
(3) جـ 3ص 65.
(4) شرح القصائد السبع الطوال ص 106.
(5) البقرة ي 282.

جاء في الطّبري[1]: «ومعنى قوله «ولا تسأموا»: لا تملّوا».

واستشهدوا بقول زهير بن أبي سلمى:

سَئِمْتُ تَكَالِيفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشْ   ثَمَانِينَ حَوْلاً لاَ أَبَا لَكَ يَسْأَمِ

يعني: مللت. وبذلك فسّرها ثعلب[2].

(30) قوله تعالى: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾[3].

قال الطّبري[4]: «أصل الدأب: من دأبت في الأمر دأباً: إذا أدمنت العمل والتعب فيه. ثم إن العرب نقلت معناه إلى: الشأن والأمر والعادة». واستشهد بقول امرىء القيس:

كَدَأْبِكَ مِنْ أُمِّ الْحُوَيْرِثِ قَبْلَهَا   وَجَارَتِهَا أُمِّ الرَّبَابِ بِمَأْسَلِ

كما استشهد به أيضاً عند تفسيره[5] لقوله تعالى: ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْباً﴾[6]. بمعنى على عادتكم فيما مضى. وهكذا فسره التبريزي[7] في البيت.

(31) قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾[8].

نقل الطّبري تفسير «المسوّمة» بـ«الراعية والحسان والمعلمة».

---

(1) جـ 3ص 130.

(2) شرح شعر زهير ص 34.

(3) آل عمران ي 11.

(4) جـ 3ص 191.

(5) جـ 12ص 230.

(6) يوسف ي 47.

(7) شرح القصائد العشر ص 31.

(8) آل عمران ي 14.

وصوّب الأخير أي المعلمة بالشيات الحسان الرائعة. قال[1]: «لأن التسويم في كلام العرب هو: الإعلام» واستشهد بقول النابغة الذبياني:

بِسُمْرٍ كَالْقِدَاحِ مُسَوَّمَاتٍ عَلَيْهَا مَعْشَرٌ أَشْبَاهُ جِنِّ

يعني بالمسوّمات: المعلمات.

وبذلك فسّرها أبو زيد القرشي[2] في بيت عبيد بن الأبرص:

تَحْتِي مُسَوَّمَةٌ قَوْدَاءُ[3] عِجْلِزَةٌ كَالسَّهْمِ أَرْسَلَهُ مِنْ كَفِّهِ الْغَالِي[4]

فقال: «مسوّمة يعني معلمة».

(32) قوله تعالى: ﴿حُسْنُ الْمَآبِ﴾[5].

فسّر الأخفش «المآب» هنا و«الإياب» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾[6] بمعنى «الرجوع». واستشهد[7] بقول معقر بن حمار البارقي:

فَأَلْقَتْ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّ بِهَا النَّوَى كَمَا قَرَّ عَيْناً بِالإِيَابِ الْمُسَافِرُ

وبمعنى الرجوع فسّر أبو عبيدة[8] «أوّبى» في قوله تعالى: ﴿أَوِّبِي

---

(1) الطبري جـ 3ص 204.

(2) جمهرة أشعار العرب ص —19

(3) قوداء: طويلة.

(4) الغالي: من يرفع يديه يريد أقصى الغاية. اللسان «غلا».

(5) آل عمران ي 14.

(6) الغاشية ي 25.

(7) معاني القرآن جـ 1ص 197.

(8) مجاز القرآن جـ 2ص 142.

مَعَهُ﴾[1]. وقال: التأويب: «أن يبيت في أهله».

واستشهد ببيت سلامة بن جندل:

يَـوْمَانِ يَـوْمُ مَقَامَـاتٍ وَأَنْدِيَـةٍ   وَيَوْمُ سَيْرٍ إِلَى الأَعْـدَاءِ تَأْوِيبِ

وتابعه الطبري[2] على ذلك في التفسير والشاهد. ولكني أرى أنهما أخطآ فيما سبق أن تنبّه إليه ابن عباس فاستشهد على آية الغاشية[3] ببيت عبيد بن الأبرص:

وَكُـلُّ ذِي غَـيْبَـةٍ يَـؤُوبُ   وَغَـائِـبُ الْـمَـوْتِ لاَ يَـؤُوبُ

وتنبه إليه الأخفش فاستشهد ببيت معقر بن حمار البارقي، ولم يستشهدا ببيت سلامة بن جندل في معنى «الرجوع» لأنه ليس بمعناه.

ومما يؤكد ذلك أن الطبري وأبا عبيدة:

1 ـ استشهدا لتفسير «لِلأَوَّابِينَ»[4] و«أَوَّابٌ»[5] بمعنى:
«الرجاعين»[6] ـ و«رجاع»[7]، بغير بيت سلامة بن جندل.

2ـ ينقل المبرّد[8] عن أبي عبيدة أن التأويب: سير النهار لا تعريج فيه وإنشاده البيت في هذا المعنى.

---

(1) سبأ ي 10.
(2) جـ 22 ص 65.
(3) راجع المسألة 69لابن الأزرق.
(4) الإسراء ي 25.
(5) صّ ي 17.
(6) تفسير الطبري جـ 15ص 71.
(7) مجاز القرآن جـ 25 ص 179.
(8) الكامل جـ 3ص 66 / 67، نهضة مصر.

3ـ أن سلامة بن جندل جعل يوم السّير إلى الأعداء تأويباً في مقابلة يوم المقامات والأندية.

4ـ بهذا فسّره بعض[1] شرّاح الشعر الجاهلي.

(33) قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّاءُ الْمِحْرَابَ﴾[2].

فسّر الطبري «المحراب» هنا وفي قوله تعالى: ﴿مِن مَّحَارِيبَ﴾[3] بأنه: «مقدم كل مجلس ومصلّى وهو سيّد المجالس وأشرفها وأكرمها. وكذلك هو من المساجد». واستشهد بقول عدي بن زيد:

كَدُمَى الْعَاجِ فِي الْمَحَارِيبِ أَوْ كَالْـ ـبِيْضِ فِي الرَّوْضِ زَهْرُهُ مُسْتَنِيرُ

وتفسير الطبري[4] لهذه الآية نقله عن أبي عبيدة[5] كما نقله عن أبي عبيدة صاحب اللسان[6] أيضاً. وبهذا نجد أن مادة المعاجم اللّغوية أكثرها من نتاج هؤلاء المفسرين.

(34) قوله تعالى: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾[7].

قال الطبري[8]: «والإضلال في هذا الموضع: الإهلاك». من قول الله عزّ وجلّ: «وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ[9]»

(1) شرح اختيارات المفضل: للتبريزي ص 570.
(2) آل عمران ي 37.
(3) سبأ ي 13.
(4) جـ 3ص 246.
(5) مجاز القرآن جـ 1ص 91.
(6) مادة «حرب».
(7) آل عمران ي 69.
(8) جـ 3ص 308.
(9) السجدة ي 10.

يعني: هلكنا. واستشهد بقول النابغة الذبياني:

فَـآبَ مُضِلُّوهُ بِـعَيْـنٍ جَلِيَّـةٍ ... وَغُـودِرَ بِالْجُـولَانِ حَزْمٌ وَنَـائِلُ

«مضلوه» يعني مهلكوه.

وبالشطر الأول من البيت استشهد ابن قتيبة[1] في آية السجدة على أن معنى «ضللنا» بطلنا ولحقنا بالتراب، يقال: «أضل القوم ميّتهم أي قبروه» ففسّر الطبري «مضلوه» في البيت بـ«مهلكوه». وابن قتيبة بـ«مقبروه». قال الجوهري[2]: «ضل الشيء. يضل ضلالاً. أي ضاع وهلك.. وأضلّه أي أضاعه وأهلكه ـ يقال أضل الميت إذا دفن».

(35) قوله تعالى: ﴿وَجْهَ النَّهَارِ﴾[3].

فسّره الطبري[4] بـ«أول النهار» لأنه أحسنه وأول ما يواجه الناظر منه. واستشهد بقول الربيع بن زياد العبسي:

مَنْ كَانَ مَسْرُوراً بِمَقْتَلِ مَالِكٍ ... فَلْيَـأْتِ نَسْـوَتَنَـا بِـوَجْـهِ نَهَـارِ

قال الأنباري[5]: «ووجه الظلام: أوله. وكذلك وجه النهار. قال الشاعر: من كان مسروراً.. البيت».

(36) قوله تعالى: ﴿جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾[6].

---

(1) تأويل المشكل ص 353.
(2) الصحاح مادة «ضل».
(3) آل عمران ي 72.
(4) جـ 3ص 312.
(5) شرح القصائد السبع الطوال ص 561.
(6) آل عمران ي 184.

قال الطّبري[1]: «وأمّا الزبر فإنه: جمع زبور وهو الكتاب. وكل كتاب فهو زبور». واستشهد بقول امرىء القيس:

لِمَنْ طَلَلٌ أَبْصَرْتُهُ فَشَجَانِي كَخَطِّ زَبُورٍ فِي عَسِيبِ يَمَانِي

وقال الأصمعي[2]: «زبرت: كتبت. وذبرت: قرأت. قال امرؤ القيس:

لِمَنْ طَلَلٌ أَبْصَرْتُهُ فَشَجَانِي كَخَطِّ زَبُورٍ فِي عَسِيبِ يَمَانِي

أراد: كتاباً».

(37) قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾[3].

فسّر أبو عبيدة[4] «الرّقيب» بالحافظ واستشهد بقول أبي دؤاد الإيادي:

كَمَقَاعِدِ الرُّقَبَاءِ لِلضُّـ ـرَبَاءِ أَيْدِيهِمْ نَوَاهِدْ

وكذلك فسّر التبريزي «أراقب» في قول بشر بن أبي خازم:

أُرَاقِبُ فِي السَّمَاءِ بَنَاتِ نَعْشٍ وَقَدْ دَارَتْ كَمَا عُطِفَ السِّوَارُ

بقوله: «والمراقبة: المحافظة والملازمة»[5].

(38) قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾[6].

---

(1) جـ 4ص 198.

(2) شرح القصائد السبع الطوال ص 526.

(3) النساء ي 3.

(4) مجاز القرآن جـ 1ص 113.

(5) شرح اختيارات المفضل ص 1421.

(6) النساء ي 36.

فسّر أبو عبيدة[1]: «الجنب» بالغريب. كما يقال: ما تأتينا إلا عن جنابة أي من بعيد. واستشهد بقول علقمة بن عبدة:

فَلَا تَحْرِمَنِّي نَائِلاً عَنْ جَنَـابَةٍ   فَإِنِّي امْرُؤٌ وَسْطَ الْقِبَابِ غَرِيبُ

قال الأعلم الشنتمري في شرح البيت[2]: «وقوله: عن جابة: أي لا تحرمني بعد غربة وبعد عن دياري. و«عن» بمعنى «بعد» والجنيب والجانب والجنب: الغريب. والجنابة: الغربة».

(39) قوله تعالى: ﴿فَانفِرُوا ثُبَاتٍ﴾[3].

فسّر أبو عبيدة[4] «ثبات» بالجماعات في تفرقة. «وجعل مصداق ذلك مقابلتها بـ «أو انفروا جميعاً» واستشهد على هذا المعنى بقـول زهير بن أبي سلمى:

وَقَـدْ أَغْـدُو عَلَى ثُبَـةٍ كِـرَامٍ   نَشَـاوَى وَاجِـدِينَ لِمَـا نَشَـاءُ

والبيت في الديوان[5].

(40) قوله تعالى: ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾[6].

فسّر الطبري[7] «مذبذبين» بمردّدين. وأن أصل التذبذب: التحرك والاضطراب. واستشهد بقول النابغة الذبياني:

---

(1) مجاز القرآن جـ 1ص 126.

(2) شرح ديوان علقمة ص 49.

(3) النساء ي 71.

(4) مجاز القرآن جـ 1ص 132.

(5) شرح شعر زهير ص 64.

(6) النساء ي 143.

(7) جـ 1ص 46.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَعْطَاكَ سُـورَةً تَرَى كُلَّ مَلْكٍ دُونَهَا يَتَذَبْـذَبُ

جاء في اللّسان[1] «رجل مذبذب ومتذبذب: متردد بين أمرين. . قال ابن الأثير: ويجوز أن يكون من الحركة والاضطراب».

(41) قوله تعالى: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾[2].

فسّره أبو عبيدة[3] بأنهم «أصحاب كلاب» واستشهد بقول طفيل الغنوي:

تُبَارِي مَرَاخِيَها الزِّجَاجَ كَأَنَّهَا ضِـرَاءٌ أَحَسَّتْ نَبْأَةً مِّنْ مُّكَلِّبِ

وجاء في اللسان[4] «والمكلِّب: الذي يعلّم الكلاب أخذ الصّيد».

(42) قوله تعالى: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾[5].

قال أبو عبيدة[6]: «أي لا تحزن» واستشهد بقول طرفة بن العبد:

«يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسىً وَتَجَلَّدِ»

وبذلك فسّره الأنباري[7] في شرح البيت.

(43) قوله تعالى: ﴿وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ﴾[8].

---

(1) مادة «ذبذب».

(2) المائدة ي 4.

(3) مجاز القرآن جـ 1ص 154.

(4) مادة «كلب».

(5) المائدة ي 68.

(6) مجاز القرآن جـ 1ص 171.

(7) شرح السبع الطوال ص 135.

(8) الأنعام ي 26.

فسّره أبو عبيدة[1] بـ «يتباعدون عنه» واستشهد بقول النابغة الذبياني:

فَأَبْلِغْ عَامِراً عَنِّي رَسُولاً وَزُرْعَةَ إِنْ دَنَوْتُ وَإِنْ نَأَيْتُ

وفسّر بذلك في شروح الشعر الجاهلي. قال الأنباري[2] في شرح بيت طرفة بن العبد:

فَمَالِي أُرَانِي وَابْنَ عَمِّيَ مَالِكاً مَتَى أَدْنُ مِنْهُ يَنْأَ عَنِّي وَيَبْعُدِ

«معناه: إذا أردت دنوّه تباعد عنّي. يقال: نأى فلان. وقد ناء فلان: إذا بعد».

(44) قوله تعالى: ﴿أَن تُبْسَلَ نَفْسٌ﴾[3].

فسّره أبو عبيدة بأن «ترهن وتسلم»[4] واستشهد بقول عوف بن الأحوص:

وَإِبْسَالِي بَنِيَّ بِغَيْرِ جُرْمٍ بَعَوْنَاهُ وَلَا بِدَمٍ مُرَاقِ

ويقول الشنفري[5]:

هُنَالِكَ لَا أَرْجُو حَيَاةً تَسُرُّنِي سَمِيرَ اللَّيَالِي مُبْسَلاً بِالْجَرَائِرِ

ثم يأتي الطبري فيوضح معنى: أن الإبسال بالجريرة: الإرتهان والتسليم. فيقول[6]: «وكذلك المبسل بالجزيرة وهو المرتهن بها.

(1) مجاز القرآن جـ 1ص 189.
(2) شرح السبع الطوال ص 202.
(3) الأنعام ي 70.
(4) مجاز القرآن جـ 1ص 194.
(5) مجاز القرآن جـ 1ص 195.
(6) الطبري جـ 7ص 233.

قيل له مبسل. لأنه محرم من كل شيء إلا مما رهن فيه وأسلم به» واستشهد بالبيتين أيضاً. وبيّن[1] قبل ذلك أن أصل الإبسال: التحريم. مستشهداً بقول ضمرة بن أبي ضمرة النهشلي:

بَكَرَتْ تَلُومُكَ بَعْدَ وَهْنٍ فِي النَّدَى   بَسَلٌ عَلَيْكِ مَلامَتِي وَعِتَابِي

أي حرام ـ قال الأنصاري[2] في شرح بيت ضمرة: «بسل عليك: حرام عليك».

(45) قوله تعالى: ﴿لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾[3].

فسّر الطبري[4] «الحميم» بأنه «الحار» في كلام العرب واستشهد بقول المرقش الأصغر:

فِي كُلِّ مُمْسىً لَهَا مِقْطَرَةٌ   فِيهَا كِبَاءٌ مُعَدٌّ وَحَمِيمٌ

قال: «يعني بذلك ماء حارّاً». وقبل الطبري استشهد أبو عبيدة[5] بهذا البيت عند تفسيره للحميم في سورة يونس[6]، بالحار. فقال: «كل حار فهو حميم». وفسّر التبريزي[7]: «وحميم» في شرحه لبيت المرقش هذا بما ذهبا إليه.

(46) قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾[8].

(1) جـ 7ص 232.

(2) النوادر في اللغة ص 144، نشر جامعة الفاتح.

(3) الأنعام ي 70.

(4) الطبري جـ 7 ص 234.

(5) مجاز القرآن جـ 1 ص 274.

(6) ي: 4﴿لهم شراب من حميم﴾.

(7) شرح اختيارات المفضل ص 1110.

(8) الأنعام ي 76.

فسّر أبو عبيدة[1]: «جن عليه» بـ «غطى عليه وأظلم عليه» واستشهد بقول سلامة بن جندل:

وَلَوْلَى جِنَانُ اللَّيْلِ مَا آبَ عَامِرٌ   إِلَى جَعْفَرٍ سِرْبَالُهُ لَمْ يُمَزَّقِ

وقال الطبري[2] في تفسير «جن عليه الليل»: «فلما واراه اللّيل وجنّه... وكل ما توارى عن أبصار الناس فإن العرب تقول فيه: قد جن».

واستشهد بقول عبيد بن الأبرص:

وَخَرْقٍ تَصِيحُ الْبُومُ فِيهِ مَعَ الصَّدَى   مَخُوفٍ إِذَا مَا جَنَّهُ اللَّيْلُ مَرْهُوبِ

جاء في اللسان[3]: «جن الشيء: يجنه جنّاً: ستره.. جن عليه اللّيل أي ستره.. ولولى جنان الليل ما آب عامر. أي: ما ستر من ظلمته».

(47) قوله تعالى: ﴿إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ﴾[4].

قال الطبري[5]: «وغمرة كل شيء: كثرته ومعظمه» واستشهد بقول بشر بن أبي خازم:

وَهَلْ يُنْجِي مِنَ الْغَمَرَاتِ إِلَّا   بَرَاكَاءُ الْقِتَالِ أَوِ الْفِرَارُ

ورغم أن التبريزي في شرحه[6] لهذا البيت يفسر الغمرات بالشدائد

(1) مجاز القرآن جـ 1 ص 198 / 199.
(2) جـ 7 ص 248.
(3) مادة «جنن».
(4) الأنعام ي 93.
(5) جـ 7 ص 275.
(6) شرح إختيارات المفضل ص 1442.

إلّا أن فهم الطبري أقرب إلى قوله تعالى: ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ﴾[1]. ويؤكد ذلك قول ثعلب[2]: «والغمار: الماء الكثير» في شرحه لبيت زهير بن أبي سلمى:

رَعَوْا ظِمْأَهُمْ حَتَّى إذَا تَمَّ أَوْرَدُوا   غِمَاراً تَسِيلُ بِالسِّلَاحِ وَبِـالدَّمِ

وأكبر الظن أن الأنباري في قوله[3] «وغمرة كل شيء معظمه» في شرحه لبيت زهير هذا ناقل عن الطبري.

(48) قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾[4].

جاء في الطبري تفسير: «الهون» بالهوان والذّل. وذكر الطبري[5] أنه المعروف من كلام العرب: ضم الهاء منه إذا كان بهذا المعنى واستشهد بقول ذي الأصبع العدواني:

إذْهَبْ إلَيْكَ فَمَا أُمِّي بِرَاعِيَةٍ   تَرْعَى الْمَخَاضَ وَلَا أُغْضِي عَلَى الْهُونِ

يعني على الهوان. وهكذا فسّر التبريزي موطن الشاهد في هذا البيت وإن كانت رواية البيت عنده:

عَفٌّ يَئُوسٌ إذَا مَا خِفْتُ مِنْ بَلَدٍ   هُوناً فَلَسْتُ بِوَقَّافٍ عَلَى الْهُونِ

فقال[6]: «والهون والهوان واحد».

(1) إبراهيم ي 17.
(2) شرح شعر زهير ص 31.
(3) شرح القصائد السبع الطوال ص 274.
(4) الأنعام ي 93.
(5) جـ 7 ص 277.
(6) شرح إختيارات المفضل ص 753.

49) قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ﴾[1].

قال الطبري[2]: «وكل من ملكته غيرك وأعطيته فقد خوّلته». فعلى هذا يكون معنى «خوّلناكم» مكنّاكم منه وملكناكم إياه. واستشهد بما ذكر من أن أبا عمرو بن العلاء أنشده من قول زهير:

هُنَالِكَ إنْ يُسْتَخْوَلُوا الْمَالَ يُخْوِلُوا وَإِنْ يُسْأَلُوا يُعْطُوا وَإِنْ يَيْسِرُوا يُغْلُوا

كما استشهد به أيضاً عند تفسيره[3] لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ﴾[4] بقوله: «ثم إذا منحه ربّه نعمة منه». وقال: «العربُ تقول لكل من أعطى غيره من مال أو غيره: قد خوّله». وقبله فسّرها أبو عبيدة بذلك فقال[5]: «كل مالك وكل شيء أعطيته فقد خوّلته». واستشهد بقول زهير هذا على هذا النحو: «وسمعت أبا عمرو يقول في بيت زهير:

هُنَالِكَ إنْ يُسْتَخْوَلُوا الْمَالَ يُخْوِلُوا وَإِنْ يُسْأَلُوا يُعْطُوا وَإِنْ يَيْسِرُوا يُغْلُوا

قال يونس: إنما سمعناه: هُنَالِكَ إنْ يُسْتَخْبَلُوا الْمَالَ يُخْبِلُوا. وهي بمعناها». هذ ما رواه أبو عبيدة بكل ثقة ونقله عنه الطبري[6] بكل أمانة. وهو ما أورده ثعلب في شرحه[7] لبيت زهير هذا بـرواية مختلفة. وزاد قوله: «وقال أبو عمرو: الإختبال: المنيحة. وقال: لا

---

(1) الأنعام ي 94.

(2) جـ 7 ص 278.

(3) الطبري جـ 23 ص 199.

(4) الزمر ي 8.

(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 188.

(6) جـ 23 ص 199.

(7) شرح شعر زهير ص 93.

أعرف الإستخبال. وأراه: يستخولوا. والإستخوال: أن يملّكوهم إياه». ومن هنا نجد أن الطبري يرجع كما يرجع أبو عبيدة من قبله في تفسير معاني غريب القرآن إلى ما فسر به اللغويون العالمون بكلام العرب هذا الغريب في الشعر الجاهلي.

(50) قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾[1].

فسّر أبو عبيدة[2] «بينُكم» بالرفع[3]. أي وصلكم. واستشهد بقول المهلهل:

كَـأَنَّ رِمَـاحَهُمْ أَشْـطَانُ بِيـرٍ بَعِيـدٍ بَيْنُ جَـالَيْهَـا جَـرُورِ

وبذلك فسّره الطبري[4] أيضاً في الآية وأتى بالشاهد نفسه. وذكره صاحب اللّسان[5] من شواهده على نفس المعنى.

(51) قوله تعالى: ﴿أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ﴾[6].

قال أبو عبيدة[7]: «أي حرام». واستشهد بقول المتلمس:

حَنَّتْ إِلَى النَّخْلَةِ الْقُصْوَىٰ فَقُلْتُ لَهَا حِجْـرٌ حَرَامٌ أَلَاَ ثَمَّ الـدَّهَارِيسُ

وبـذلك فسّـرها الـطبري وقـال[8]: «والحجر في كـلام العرب: الحرام».

(1) الأنعام ي 94.

(2) مجاز القرآن جـ 1 ص 200 / 201.

(3) قراءة حمزة ومجاهد. معاني القرآن: للفراء جـ 1 ص 345.

(4) جـ 7 ص 280.

(5) مادة «بين».

(6) الأنعام ي 183.

(7) مجاز القرآن جـ 1 ص 207.

(8) جـ 8 ص 54.

واستشهد بقول المتلمس هذا. كما استشهد به أيضاً أبو عبيدة عند تفسيره قوله تعالى: ﴿حِجْراً مَّحْجُوراً﴾[1] بـ «حراماً محرّماً»[2]. وتابعه الطبري[3] على ذلك التفسير والشاهد، مع زيادة في الشرح.

(52) قوله تعالى: ﴿أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً﴾[4].

يقول الطبري[5]: «فإن معناه: دماً مسالاً مهراقاً». ويستشهد بقول طرفة بن العبد:

إِنِّي وَجَدِّكَ مَا هَجَوْتُكَ وَالْـ ... أَنْصَابِ يُسْفَحُ فَوْقَهُنَّ دَمُ

وقول عبيد بن الأبرص:

إِذَا مَا عَادَهُ مِنَّا نِسَاءٌ ... سَفَحْنَ الدَّمْعَ مِنْ بَعْدِ الرَّنِينِ

يعني صببن وأسلن.

وبذلك فسّر الأنباري[6] «سفحتها» في رواية لبيت امرىء القيس:

وَإِنَّ شِفَائِي عَبْرَةٌ مُّهْرَاقَةٌ ... فَهَلْ عِنْدَ رَسْمٍ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ

حيث يقول: «ويروى: «وَإِنَّ شِفَائِي عَبْرَةٌ إِنْ سَفَحْتُهَا» ومعنى سفحتها: صببتها».

(53) قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ نُشُراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾[7].

---

(1) الفرقان ي 22.
(2) مجاز القرآن جـ 2ص 72.
(3) جـ 19ص 2.
(4) الأنعام ي 145.
(5) جـ 8 ص 70.
(6) شرح القصائد السبع الطوال ص 25.
(7) الأعراف ي 57.

فسّر الطبري ﴿نَشْراً﴾[1] بفتح النون وسكون الشين بالرياح الطّيّبة اللّيّنة الهبوب لأن كل ريح طيّبة عند العرب فهي نشر. واستشهد[2] بقول امرىء القيس:

كَـأَنَّ الْمُدَامَ وَصَـوْبَ الْغَمَـامِ   وَرِيحَ الْخُزَامَى[3] وَنَشْرَ الْقُطُرْ[4]

ومع أن الطبري والفراء قبله فسرا «النشر» بالرياح الطيبة اللينة إلاّ أن العرب قد يطلقون «النشر» مقصوداً به مطلق الريح. وهو ما فسّره به التبريزي في شرحه لبيت المرقش الأكبر:

النَّشْـرُ مِسْـكٌ وَالْـوُجُـوهُ دَنَـا   نِيـرٌ وَأَطْـرَافُ الأَكُفِّ عَـنَـمْ

ففسّر النشر بالرّيح.

(54) قوله تعالى: ﴿كَأَنَّ لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾[5].

فسّرها أبو عبيدة[6] بأنهم: «لم ينزلوا فيها ولم يعيشوا فيها». واستشهد بقول المهلهل:

غَنِيَتْ دَارُنَـا تِهَامَـةُ فِي الـدَّهْـ   ـرِ وَفِيهَـا بَنُـو مَعَـدٍّ حُلُولاً

وبذلك أيضاً فسرها الطبري[7] واستشهد بقول عبيد بن الأبرص:

وَلَقَـدْ يَغْنَى بِهِ جِيـرَانُكَ الْمُمْـ   ـسِكُونَ مِنْكِ بِعَهْـدٍ وَوِصَالِ

---

(1) قراءة حمزة والكسائي: «حجة القراءات» ص 285.
(2) جـ 8 ص 209.
(3) الخزامي: نبت طيب الرائحة.
(4) القطر: العود الذي يتبخر به.
(5) الأعراف ي 92.
(6) مجاز القرآن جـ 1 ص 221.
(7) جـ 9 ص 5.

وبهذا المعنى أيضاً فسّر الطبري[1] قوله تعالى: ﴿كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ﴾[2] واستشهد بقول النابغة الذبياني:

غَنِيَتْ بِذٰلِكَ إِذْ هُمُ لِي جِيرَةٌ ... مِنْهَا بِعَطْفِ رِسَالَةٍ وَتَوَدُّدِ

وبمثل هذا فسّر التبريزي «غنوا فيها» عند شرحه لبيت الأسود بن يعفر:

وَلَقَدْ غَنُوا فِيهَا بِأَنْعَمِ عِيشَةٍ ... فِي ظِلِّ مُلْكٍ ثَابِتِ الأَوْتَادِ

فقال: «غنوا: أقاموا. يقال: غنينا بمكان كذا وكذا. إذا أقاموا به»[3].

(55) قوله تعالى: ﴿بِعَذَابٍ بِيسٍ﴾[4].

فسّر أبو عبيدة[5] «بيس» بـ«شديد» واستشهد بقول ذي الأصبع العدواني:

أَأَنْ رَأَيْتَ بَنِي أَبِيكَ ... مُجَمِّجِينَ إِلَيْكَ شُوساً

حَنَقاً عَلَيَّ وَمَا تَرَى ... لِي فِيهِمُ أَثَراً بَئِيساً

قال ابن سيدة: «عذاب بِئْسٌ. وبِيسٌ. وبَئِيسٌ. أي شديد»[6].

(56) قوله تعالى: ﴿وَلٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ﴾[7].

---

(1) جـ 11 ص 102.
(2) يونس ي 24.
(3) شرح إختيارات المفضل ص 970.
(4) الأعراف ي 165.
(5) مجاز القرآن جـ 1 ص 231.
(6) اللسان: مادة «بأس».
(7) الأعراف ي 176.

جاء في الطبري[1] «أخلد إلى الأرض: تبع الدنيا وركن إليها. وأصل الإخلاد في كلام العرب: الإبطاء والإقامة».

واستشهد على ذلك بقول زهير:

لِمَنِ الدِّيَارُ غَشِيتُهَا بِالْغَرْقَدِ   كَالْوَحْيِ فِي حَجَرِ الْمَسِيلِ الْمُخْلِدِ

المخلد يعني: المقيم. وبذلك فسره ثعلب[2] في البيت.

(57) قوله تعالى: ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾[3].

قال أبو عبيدة[4]: «مجازها: لا يظهرها ولا يخرجها إلاّ هو».

واستشهد بقول طرفة بن العبد:

سَأَطْلُبُ عَيْساً[5] صَحْنَ سُمٍّ فَأَبْتَغِي   بِهِ جِيرَتِي إِنْ لَمْ يُجَلُّوا لِيَ الْخَبَرْ

وبهذا المعنى فسّر في قول امرىء القيس:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي   بِصُبْحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ فِيكَ بِأَمْثَلِ

قال يعقوب بن السكيت[6]: «ألا انجلي.. ألا انكشف. والأمر الجليّ: المنكشف».

(58) قوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[7].

---

(1) جـ 9 ص 128.

(2) شرح شعر زهير ص 194.

(3) الأعراف ي 187.

(4) مجاز القرآن جـ 1 ص 235.

(5) العيس: ماء الفحل.. يقتل لأنه أخبث السم. اللسان «عيس».

(6) شرح إختيارات المفضل ص 77.

(7) الأنفال ي 60.

فسّر أبو عبيدة[1]: «ترهبون» بـ «تخيفون وترعبون».

واستشهد بقول طفيل الغنوي:

وَيْلُ أُمِّ حَيٍّ دَفَعْتُمْ فِي نُحُورِهِمُ   بَنِي كِلَابٍ غَدَاةَ الرُّعْبِ وَالرَّهَبِ

جاء في اللسان[2]: «رَهِبَ بالكسر. يَرْهَبُ رَهْبَةً وَرُهْبَاناً بالضّم وَرَهَباً بالتحريك. أي خاف».

(59) قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾[3].

فسّر الطبري[4] «الجنوح» بالميل. واستشهد بقول النابغة الذبياني:

جَـوَانِـحُ قَـدْ أَيْقَنَّ أَنَّ قَبِيلَهُ   إِذَا مَا الْتَقَى الْجَمْعَانِ أَوَّلُ غَالِبِ

وبهذا المعنى فسّر الأنباري[5]: «جنوح» في بيت طرفة ابن العبد:

جَنُوحٌ دُفَاقٌ عَنْدَلٌ[6] ثُمَّ أُفْرِعَتْ   لَهَا كَتِفَاهَـا فِي مُعَالًى مُصَعَّـدِ

فقال: «الجنوح: التي تجنح في سيرها، فتعتمد على أحد شقّيها».

(60) قوله تعالى: ﴿وَلِيجَةً﴾[7].

قال أبو عبيدة[8]: «كل شيء أدخلته في شيء ليس منه فهو وليجة».

---

(1) مجاز القرآن جـ 1 ص 249.

(2) مادة «رهب».

(3) الأنفال ي 61.

(4) جـ 10 ص 33.

(5) شرح القصائد السبع الطوال ص 168.

(6) عندل: طويل.

(7) التوبة ي 16.

(8) مجاز القرآن جـ 1 ص 254.

واستشهد ببيت طرفة بن العبد:

فَـإِنَّ الْقَـوَافِي يَتَّلِجْنَ مَـوَالِجـاً   تَضَايَقُ عَنْهَا أَنْ تُـوَلِّجَهُ الإِبَـرْ

ويورد صاحب اللّسان[1] الآية وتفسير أبي عبيدة لها وشاهده عليها.

(61) قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾[2].

فسّر أبو عبيدة[3]: «عيلة» بأنها «مصدر عال فلان أي افتقر» واستشهد على هذا المعنى بقول أحيحة ابن الجلاح:

وَمَـا يَـدْرِي الْفَقِيـرُ مَتَى غِنَـاهُ   وَمَـا يَـدْرِي الْغَنِيُّ مَتَى يَعِيـلُ

واستشهد بهذا البيت أيضاً الطبـري [4] عند تفسيـره لهذه الآيـة بـ «الفاقة» و«الفقر». كما استشهد به أبو عبيدة [5] أيضاً عند تفسيره «عائلاً» في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَىٰ﴾ [6]. بـ «ذا فقر» وفسّر «يَعِيلُ» في البيت بـ «يفتقر» وهو ما ذكره أبو زيد القرشي [7] من معناه.

(62) قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾[8].

فسّر أبو عبيدة[9] «الدين» بالطاعة. فقال: «مجازه: لا يطيعون الله

---

(1) مادة «ولج».

(2) التوبة ي 28.

(3) مجاز القرآن جـ 1 ص 255.

(4) جـ 10 ص 106.

(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 302.

(6) الضحى ي 8.

(7) جمهرة أشعار العرب ص 23.

(8) التوبة ي 29.

(9) مجاز القرآن جـ 1 ص 255.

طاعة الحق. وكل من أطاع مليكاً فقد دان له، ومن كان في طاعة سلطان فهو في دينه». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

لَئِنْ حَلَلْتَ بِجَوٍّ فِي بَنِي أَسَدٍ فِي دِينِ عَمْرٍو وَحَالَتْ بَيْنَنَا فَدَكُ

وبذلك فسره الطبري[1] مستشهداً بالبيت نفسه. واستشهد أبو عبيدة[2] أيضاً بقول طرفة:

لَعَمْرُكَ مَا كَانَتْ حَمُولَـةُ مَعْبَدٍ عَلَى جُدِّهَا[3] حَرْباً لِدِينِكَ مِنْ مُضَرْ

قال ثعلب[4] في شرح بيت زهير: «ودين عمرو: طاعته» أي لطاعتك.

(63) قوله تعالى: ﴿لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ﴾[5].

قال الطبري[6]: «وهم يسرعون في مشيهم». واستشهد بقول المهلهل:

لَقَدْ جَمَحْتُ جِمَاحاً فِي دِمَائِهِمُ حَتَّى رَأَيْتُ ذَوِي أَحْسَابِهِمْ خَمَدُوا

جاء في اللسان[7]: «وجمع إليه أي أسرع. وقوله تعالى: ﴿لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ﴾ أي يسرعون».

(1) جـ 10 ص 109.
(2) مجاز القرآن جـ 1 ص 256.
(3) جدّها: مياهها.
(4) شرح شعر زهير ص 137.
(5) التوبة ي 57.
(6) جـ 10 ص 154.
(7) مادة «جمح».

(64) قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾[1].

قال أبو عبيدة[2]: «ومعناه: متضرع شفقاً وفرقاً. ولزوماً لطاعة ربه».

وفسّر الطبري[3]: «التأوّه» بـ«التّضرّع والمسألة بالحزن والإشفاق» واستشهد بقول المثقب العبدي:

إِذَا مَا قُمْتُ أَرْحَلُهَا بِلَيْلٍ تَأَوَّهُ آهَةَ الرَّجُلِ الْحَزِينِ

قال التبريزي في شرح البيت[4]: «يريد أنها لو كانت تبين وتفصح لأظهرت شكوى إذا أبصرت بي وأنا أهيئها لشد الرحل عليها وإعمالها ولتأوّهت تأوّه المشتكي حزناً وعويلاً». وكل هذه التفاسير قريب من قريب. ففي الآية الكريمة: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ. فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لله تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾. وفيما جاء بعد البيت الشاهد من قول الشاعر على لسان ناقته[5]:

تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَضِينِي أَهٰذَا دِينُهُ أَبَداً وَدِينِي
أَكُلَّ الدَّهْرِ حَلٌّ وَارْتِحَالٌ أَمَا يُبْقِي عَلَيَّ وَلَا يَقِينِي

ما ينبىء على أن معنى التأوه: مزيج من كل هذه المعاني. والله أعلم.

(65) قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾[6].

---

(1) التوبة ي 114.
(2) مجاز القرآن جـ 1 ص 270.
(3) جـ 11 ص 52.
(4) شرح إختيارات المفضل ص 1262.
(5) شرح إختيارات المفضل ص 1263.
(6) يونس ي 92.

قال الطبري[1]: «فاليوم نجعلك على نجوة من الأرض ببدنك ينظر إليك هالكاً من كذب بهلاكك.. والنجوة: الموضع المرتفع على ما حوله من الأرض» واستشهد بقول أوس بن حجر:

فَمَنْ بِعَقْـوَتِهِ[2] كَمَنْ بِنَجْـوَتِـهِ   وَالْمُسْتَكِنُّ كَمَنْ يَمْشِي بِقِرْوَاحِ

وبمثل ذلك فسرها المرزوقي[3] في هذا البيت.

(66) قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ﴾[4].

فسّر الطبري[5] «الروع» بالخوف واستشهد بقول عنترة العبسي:

مَـا رَاعَنِي إِلَّا حَمُـولَـةُ أَهْلِهَـا   وَسْطَ الدِّيَارِ تَسَفُّ حَبَّ الْخِمْخِمِ[6]

وبذلك أيضاً فسره الأنباري في شرحه[7] للبيت.

(67) قوله تعالى: ﴿هٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾[8].

فسّره أبو عبيدة[9] بأنه: «شديد يعصب الناس بالشر» واستشهد بقول عدي بن زيد:

وَكُنْتُ لِزَازَ خَصْمِكَ لَمْ أُعَـرِّدْ   وَقَدْ سَلَكُوكَ فِي يَـوْمٍ عَصِيبِ

---

(1) جـ 11 ص 164.
(2) العقوة والعقاة: الساحة وما حول الدار.
(3) شرح ديوان الحماسة ص 914.
(4) هود ي 74.
(5) جـ 12 ص 78.
(6) الخمخم بالكسر: نبات تعلف حبه الإبل.
(7) شرح القصائد السبع الطوال ص 304.
(8) هود ي 77.
(9) مجاز القرآن جـ 1 ص 294.

وفسّر الطبري[1]: «عصيب» في الآية بأنه: شديد شره وعظيم بلاؤه. واستشهد بالبيت نفسه. واستشهد[2] به أيضاً في تفسيره «نسلكه» بـ «نجعله» في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾[3]. واستشهد[4] به كذلك في تفسير «فاسلك» بـ «أدخل واحمل» في قوله تعالى: ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾[5].
جاء في اللّسان[6]: «واعصوصب اليوم والشر: اشتدّ وتجمّع».

(68) قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[7].

فسّره الطبري[8] بأنه «غير مقطوع عنهم» من قولهم: جذذت الشيء أجذه جذّاً: إذا قطعته. واستشهد بقول النابغة الذّبياني:

تَجُذُّ السَّلُوقِيَّ الْمُضَاعَفَ نَسْجُهُ وَيُوقِدْنَ بِالصُّفَّاحِ نَارَ الْحُبَاحِبِ

قال: «يعني بقوله: تجذّ: تقطع» قال الأنباري[9]: في شرح بيت عمرو بن كلثوم:

نَحُزُّ رُؤُوسَهُمْ فِي غَيْرِ بِرٍّ فَمَا يَدْرُونَ مَاذَا يَتَّقُونَ

---

(1) جـ 12 ص 82.
(2) جـ 14 ص 9.
(3) الحجر ي 12.
(4) جـ 18 ص 17.
(5) المؤمنون ي 27.
(6) مادة «عصب».
(7) هود ي 108.
(8) جـ 12 ص 121.
(9) شرح القصائد السبع الطوال ص 397.

«ويروى: نجذ رؤوسهم. أي نقطعها. قال الله جلّ ذكره: ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾. أراد: غير مقطوع».

(69) قوله تعالى: ﴿امْرَأَةُ الْعَزِيزِ﴾[1].

جاء في الطبري[2]: «وأما العزيز فإنّه: الملك في كلام العرب». واستشهد بقول أبي دؤاد الإيادي:

دُرَّةٌ غَـاصَ عَـلَيْهَـا تَـاجِـرٌ   جُلِيَتْ عِنْدَ عَـزِيـزٍ يَـوْمَ طَـلْ

ولم أجد «عزيزاً» بمعنى «ملك» - فيما رأيت -. ولكن العـرب تستعمل ذلك في المنعة وعدم القهر وأكثر ما يكون في معنى عدم الذّلة والخنوع على حدّ قول السموأل:

وَمَـا ضَرَّنَـا أَنَّا قَلِيـلٌ وَجَـارُنَـا   عَـزِيـزٌ وَجَـارُ الأَكْثَـرِينَ ذَلِيـلُ

حيث فسّر المرزوقي[3] «العزيز» هنا بأنه من العزّ والعزازة المستعمل في القدرة والمنعة. وفي الصلابة والشدّة.

(70) قوله تعالى: ﴿تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾[4].

فسّر أبو عبيدة[5]: «تفتأ» بـ «لا تزال» واستشهد بقول أوس بن حجر:

فَمَا فَتِئَتْ خَيْلٌ تَثُـوبُ وَتَدَّعِي   وَيَلْحَقَ مِنْهَـا لَاحِـقٌ وَتَقَـطَّعُ

أي فما زالت. قال الأنباري[6]: «يقال: ما زال فلان قائماً. وما برح

---

(1) يوسف ي 30.

(2) جـ 12 ص 198.

(3) شرح ديوان الحماسة ص 113.

(4) يوسف ي 85.

(5) مجاز القرآن جـ 1 ص 316.

(6) شرح القصائد السبع الطوال ص 314.

فلان قائماً وما فتىء بمعنى واحد. قال الله عزّ وجلّ: ﴿تَاللهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ أراد: لا تزال تذكره. وقال الشاعر: وما فتئت خيل.. البيت». غير أن أبا عبيدة استشهد بهذا البيت مستخدماً رواية أخرى. صدر البيت: «فما برحت»[1]. عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَن نَّبْرَحَ عَلَيْـهِ عَاكِفِينَ﴾[2] بمعنى «لن نـزال» رغم أنـه ينسب البيت في الموضعين لأوس. مع أن رواية الديوان[3] والأنباري والطبري[4]: «فَمَا فَتِئَتْ» وما وقفت على رواية «فَمَا بَرِحَتْ» إلا هنا عنده.

(71) قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً﴾[5].

فسّر الطبري[6] ذلك بقوله: «حتى تكـون دنف الجسم. مخبول العقل». قال: «وأصل الحرض: الفساد في الجسم والعقل من الحزن أو العشق» واستشهد بقول امرىء القيس:

أَرَى الْمَرْءَ ذَا الأَذْوَادِ يُصْبِحُ مُحْرِضاً　　كَإِحْرَاضِ بَكْـرٍ فِي الدِّيَـارِ مَرِيضِ

جاء في اللّسان[7]: «رجل حَرَضٌ وَحَرِضٌ: أي فاسد مريض في بنائه.. والحارض: الفاسد في جسمه وعقله».

(72) قوله تعالى: ﴿وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزْجَاةٍ﴾[8].

---

(1) مجاز القرآن جـ 2 ص 25.
(2) طه ي 15.
(3) ديوان أوس ص 58.
(4) جـ 13 ص 41.
(5) يوسف ي 85.
(6) جـ 13 ص 43.
(7) مادة «حرض».
(8) يوسف ي 88.

فسّر الطبري[1] «مزجاة» بمعنى «لا تجوز إلا لمن يتجاوز فيها». قال: «وأصل الأزجاء: السوق بالدفع» واستشهد بقول النابغة الذبياني:

وَهَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تِلْقَاءِ ذِي أُرُلٍ   تُزْجِي مَعَ اللَّيْلِ مِنْ صُرَّادِهَا[2] صِرَماً[3]

يعني تسوق وتدفع: ويقول حاتم الطائي:

لِبَيْكِ عَلَى مِلْحَانَ ضَيْفٌ مُدَفَّعٌ   وَأَرْمَلَةٌ تُزْجِي مَعَ اللَّيْلِ أَرْمَلا

قال: «يعني أنها تسوقه بين يديها على ضعف منه عن المشي وعجز. ولذلك قيل: «ببضاعة مزجاة» لأنها غير نافقة وإنما تجوّز تجويزاً على نفع من أخذها». وفسّرها أبو عبيدة[4] بأنها: يسيرة قليلة وبذلك فسرها المبرّد[5]. ومع أنها معان متقاربة إلاّ أن ما استشهد له الطبري كان أقرب وهو ما يفهم من قول الفراء[6]: «لا تنفق إلا بغير سعر الجياد. فسألوا يوسف أن يأخذها منهم ولا ينقصهم».

(73) قوله تعالى: ﴿رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾[7].

فسّر أبو عبيدة[8] «عمد» بـ«سواري ودعائم وما يعمد به البناء» واستشهد بقول النابغة الذبياني:

---

(1) جـ 13 ص 50.

(2) الصّراد: سحاب لا ماء فيه.

(3) صرما: قطع السحاب.

(4) مجاز القرآن جـ 1 ص 317.

(5) الكامل جـ 1 ص 281 نهضة مصر.

(6) معاني القرآن جـ 2 ص 55.

(7) الرعد ي 2.

(8) مجاز القرآن جـ 1 ص 320.

وَخَيِّسِ الْجِنِّ إِنِّي قَدْ أَذِنتُ لَهُمْ   يَبْنُونَ تَدْمُـرَ بِالصُّفَّـاحِ وَالْعَمَدِ

وعلى نفس التفسير والشاهد درج الطبري [1]. وفي اللسان[2]: «وانعماد والعمود: الخشبة التي يقوم عليها البيت. وأعمد الشيء: جعل تحته خشبة».

(74) قوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ﴾[3].

فسّر الطبري[4] «المعقبات» بأنها التي تتعقب على العبد من الملائكة إذا صعدت ملائكة النهار أعقبتها ملائكة الليل. وإذا صعدت ملائكة الليل أعقبتها ملائكة النهار، وهكذا. وقال[5]: «فإن التعقيب في كلام العرب: العود بعد البدء. والرجوع إلى الشيء بعد الإنصراف عنه. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَّىٰ مُدْبِراً وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾. أي لم يرجع». واستشهد على هذا المعنى بقول سلامة بن جندل:

وَكَرُّنا الْخَيْلَ فِي آثَارِهَـا رُجُعاً   كُسَّ السَّنَابِكِ مِنْ بَدْءٍ وَتَعْقِيبِ

يعني في غزو ثان عقّبوا. ويقول طرفة بن العبد:

وَلَقَـدْ كُنْتُ عَلَيْكُمْ عَـاتِبـاً   فَعَقَبْتُـمْ بِـذَنُـوبٍ غَيْـرِ مُـرّ

وكذلك فسر التبريزي[6] «التعقيب» في بيت سلامة بن جندل. فقال: «والبدء: الغزوة الأولى. والتعقيب: الغزوة الثانية». وهكذا نجد

---

(1) جـ 13 ص 93.

(2) اللسان «عمد».

(3) الرعد ي 11.

(4) جـ 13 ص 114.

(5) الطبري جـ 13 ص 122.

(6) شرح إختيارات المفضل ص 571.

الاستشهاد بالشعر الجاهلي يكون على المعاني اللغوية الأصليّة في الإستعمال العربي وليس على المعاني والمفاهيم الإسلامية.

(75) قوله تعالى: ﴿فَأَمْلَيْتُ﴾[1].

فسّره أبو عبيدة[2] بـ «أطلت لهم» واستشهد بقول تأبّط شرّاً:

«أَمْضَــى الْمَـلا بِالشَّـاحِـبِ الْمُتَبَـدِّلِ»

فجاء في اللسان[3]: «الإملاء: الإمهال والتأخير وإطالة العمر».

(76) قوله تعالى: ﴿مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ﴾[4].

فسّر الطبري[5] «الصفد» بالقيد. واستشهد بقول عمرو بن كلثوم:

فَـأُبُـوا بِـالنِّهَـابِ وَبِـالسَّبَـايَـا　　وَأُبْنَـا بِـالْمُلُوكِ مُصَـفَّـدِينَـا

وقال المبرّد[6]: «اسم القيد: الصفد». أما الأنباري[7] في شرحه لهذا البيت ففسّر الأصفاد بالأغلال. كما فسّرها الطبري[8] في سورة (صّ) بالإغلال دون شاهد.

(77) قوله تعالى: ﴿سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ﴾[9].

---

(1) الرعد ي 32.
(2) مجاز القرآن جـ 1 ص 333.
(3) مادة «ملا».
(4) إبراهيم ي 49.
(5) جـ 13 ص 254.
(6) الكامل ص 726تحقيق مبارك.
(7) شرح القصائد السبع الطوال ص 412.
(8) ي ـ 38جـ 23، ص 162.
(9) إبراهيم ي 50.

فسّر الطبري[1] «السرابيل» بالقمص. واستشهد بقول امرىء القيس:

«لَـعُـوبُ تُنَـسِّيـنِي إِذَا مَـا قُـمْتُ سِـــرْبَالِي»

وبهذا البيت استشهد الأنباري[2] على معنى «تسربل» في قول عنترة:

مَـا زِلْتُ أَرْمِيهِمْ بِغُـرَّةِ وَجْهِـهِ وَلَبَـانِـهِ حَتَّى تَسَـرْبَـلَ بِـالـدَّمِ

فقال: «معناه: صار له سربال من الدم. والسربال: القميص. قال امرؤ القيس:

وَمِثْلِكِ بَيْضَاءِ الْعَوَارِضِ طِفْلَةٍ لَعُوبٍ تُنَسِّينِي إِذَا مَا قُمْتُ سِرْبَالِي

أراد: قميص».

(78) قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾[3].

فسّر أبو عبيدة[4] «تخوّف» بـ «تنقص» واستشهد بقول طرفة بن العبد:

وَجَــامِــلٍ خَــوَّفَ مِنْ نِيبِـهِ زَجْـرُ الْمُعَلَّى أُصُلاً وَالسَّفِيـحِ

خوف من نيبه: أي لا يدعه يزيد.

غير أن رواية الديوان[5]: «خَوَّعَ» بدل «خوف» وهي بمعناها وصاحب اللسان يورد[6] رواية الديوان. ورواية[7] أبي عبيدة أيضاً منسوبة إليه.

(1) جـ 13 ص 255.
(2) شرح القصائد السبع الطوال ص 359.
(3) النحل ي 47.
(4) مجاز القرآن جـ 1 ص 360.
(5) ص 36.
(6) مادة «سفح».
(7) مادة «خوف».

وشاهداً على معناها عند أبي عبيدة في نفس المادّة.

(79) قوله تعالى: ﴿فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾[1].

قال أبو عبيدة[2] «أي ترفعون أصواتكم» واستشهد بقول عدي بن زيد:

إنَّنِي والله فَاقْبَلْ حَلِفِي ... بِأَبِيلٍ[3] كُلَّمَا صَلَّى جَأَرْ

أي رفع صوته وشدّه. قال ثعلب في قوله تعالى: ﴿إِذَا هُمْ يَجْأَرُونَ﴾: «هو رفع الصوت إليه بالدعاء»[4].

(80) قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثاً﴾[5].

قال أبو عبيدة[6]: «كل حبل وغزل ونحو ذلك نقضته فهو نكث» واستشهد بقول المسيب بن علس:

مِنْ غَيْرِ مَقْلِيَةٍ وَإِنَّ حِبَالَهَا ... لَيْسَتْ بِأَنْكَاثٍ وَلَا أَقْطَاعِ

وعجز هذا البيت في المفضليات[7]: «لَيْسَتْ بِأَرْمَامٍ وَلَا أَقْطَاعٍ».

وأفضّل رواية أبي عبيدة لأن النكث يوحي بالنقض والحل. أمّا «الرمة» فهي القطعة. فالنكث: منقوض. والرمام متقطع. وبه فسّر[8]

---

(1) النحل ي 53.
(2) مجاز القرآن جـ 1 ص 361.
(3) الأبيل: راهب النصارى: الصحاح مادة: «أبل».
(4) اللسان: مادة «جأر».
(5) النحل ي 92.
(6) مجاز القرآن جـ 1 ص 367.
(7) شرح إختيارات المفضل ص 304.
(8) شرح إختيارات المفضل: للتبريزي ص 1394.

«رمام» في قول بشر بن أبي خازم:

أَلَا ظَـعَـنَـتْ لِـنِـيَّـتِـهَـا إِدَامُ   وَكُـلُّ وِصَـالِ غَـانِيَـةٍ رِمَـامُ

فقال التبريزي: ورمام: متقطع» فأنكاث أولى لتحقيق إفادة العطف في «ولا أقطاع» فهي أبعد عن عطف الشيء على نفسه.

(81) قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾[1].

قال أبو عبيدة[2]: «أي له سَحَرٌ. وهو أيضاً مُسَحّر. وكذلك كل دابّة أو طائر أو بشر يأكل فهو مسحور لأن له سحراً. والسحر: الرئة» واستشهد[3] بقول امرىء القيس:

«وَنُسْحَرُ بِالشَّـرَابِ وَبِالـطَّعَامِ»

وأورد الطبري[4] تفسير أبي عبيدة هذا وصدره بقوله: «وكان بعض أهل العربيّة من أهل البصرة يقول.. الخ».

ويورد شطر البيت هكذا: «وَنُسْحَرُ بِـالطَّعَـامِ وَبِالشَّـرَابِ». وهو الصحيح[5]. ويقول: «والذي قال من ذلك غير بعيد من الصواب».

(82) قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ﴾[6].

قال الطبري[7]: «يعني بقوله «خبت» لانت وسكنت».

---

(1) الإسراء ي 47.

(2) مجاز القرآن جـ 1 ص 381.

(3) مجاز القرآن جـ 1 ص 382.

(4) جـ 15 ص 96.

(5) أشعار الجاهليين الستة: للشنتمري جـ 1 ص 85.

(6) الإسراء ي 97.

(7) جـ 15 ص 168.

واستشهد بقول عدي بن زيد.

وَسْطُهُ كَالْيَرَاعِ أَوْ سِرَاجِ الْمِجْـ ـدَلِ حِيناً يَخْبُو وَحِيناً يُنِيرُ

يخبو السراج: يعني أنها تلين وتضعف أحياناً. وفي اللسان[1] «وخبت النار والحرب والحدة. تخبو خبواً وخبوّاً: سكنت وطفئت وخمد لهيبها».

(83) قوله تعالى: ﴿أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً﴾[2].

يفسّر الطبري[3] «الأمد» بالغاية. ويستشهد بقول النابغة الذبياني:

إِلَّا لِمِثْلِكَ أَوْ مَنْ أَنْتَ سَابِقُهُ سَبْقَ الْجَوَادِ إِذَا اسْتَوْلَى عَلَى الأَمَدِ

وبـ «الغاية» فسّر التبريزي[4] «الأمد» في شرح هذا البيت.

(84) قوله تعالى: ﴿طَلَعَت تَّزَّاوَرُ﴾[5].

قال الطبري[6]: «تعدل وتميل من الزور وهو: العوج والميل».

واستشهد بقول بشر بن أبي خازم:

يَؤُمُّ بِهَا الْحُدَاةُ مِيَاهَ نَخْلٍ وَفِيهَا عَنْ أَبَانَيْنِ ازْوِرَارُ

قال الأنباري في شرحه لبيت عنترة العبسي:

وَازْوَرَّ مِنْ وَقْعِ الْقَنَا بِلَبَانِهِ وَشَكَى إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحَمْحُمِ

---

(1) مادة «خبا».

(2) الكهف ي 12.

(3) جـ 15 ص 206.

(4) شرح القصائد العشر ص 457.

(5) الكهف ي 17.

(6) جـ 15 ص 210.

«وازور معناه: تمايل مأخوذ من الزور. والزور: الميل.. قال الله تعالى: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ﴾ معناه: تمايل»[1]. وما أتي به الأنباري هنا من الإستشهاد بالآية على معنى البيت هو من ناحية يوضح استفادة شراح الشعر الجاهلي من عمل المفسرين. ومن ناحية أخرى يعد من أبرز الدلائل على وحدة اللغة في القرآن الكريم والشعر الجاهلي.

(85) قوله تعالى: ﴿رَجْماً بِالْغَيْبِ﴾[2].

فسّر أبو عبيدة[3] «الرجم» بـ«ما لم تستيقنه» وقال: «ظن مرجم لا يدري أحق هو أم باطل». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

وَمَا الْحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَذُقْتُمُ ... وَمَا هُوَ عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمُرَجَّمِ

قال ثعلب[4] في شرح البيت: «المرجم: المظنون».

(86) قوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[5].

فسّره أبو عبيدة[6] بأنه «كسرادق الفسطاط، وهي الحجرة التي تطيف بالفسطاط». واستشهد بقول سلامة بن جندل:

هُوَ الْمُولِجُ النُّعْمَانَ بَيْتاً سَمَاؤُهُ ... صُدُورُ الْفُيُولِ بَعْدَ بَيْتٍ مُسَرْدَقٍ

---

(1) شرح القصائد السبع الطوال ص 361.
(2) الكهف ي 22.
(3) مجاز القرآن جـ 1 ص 398.
(4) شرح شعر زهير ص 26.
(5) الكهف ي 29.
(6) مجاز القرآن جـ 1 ص 399.

أي له سرادق. قال الزّجّاج[1] في تفسير «السرادق» في الآية الكريمة «والسرادق: كل ما أحاط بشيء نحو الشقة في المضرب أو الحائط المشتمل على الشيء».

(87) قوله تعالى: ﴿مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾[2].

فسّر الطبري[3] «السّندس» بما رَقّ من الديباج. و«الإستبرق» بما غلظ منه وثخن. واستشهد لمعنى الإستبرق بقول المرقش:

تَـرَاهُنَّ يَلْبَسْنَ الْمَشَـاعِـرَ مَـرَّةً ... وَإِسْتَبْرَقَ الدِّيبَاجِ طَوْراً لِبَاسُهَا

جاء في اللسان[4]: «قال المفسرون في السندس: إنه رقيق الديباج ورفيعه. وفي تفسير الإستبرق: إنه غليظ الديباج. ولم يختلفوا فيه».

(88) قوله تعالى: ﴿لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾[5].

قال أبو عبيدة[6]: «مجازه مجاز ليزيلوا به الحق ويذهبوا به. ودحض هو. ويقال: مكان دحض: أي مزلق لا يثبت فيه خف ولا قدم ولا حافر». واستشهد بقول طرفة بن العبد:

وَرَدْتُ وَنَحّى الْيَشْكُرِيَّ حِذَارُهُ ... وَحَادَ كَمَا حَادَ الْبَعِيرُ عَنِ الدَّحْضِ

وتابعه الطبري[7] على ذلك فأورد تفسيره وشاهده بتصرف يسير ولم يشر إليه.

---

(1) اللسان: مادة «سردق».
(2) الكهف ي 31.
(3) جـ 15 ص 243.
(4) مادة «سندس».
(5) الكهف ي 56.
(6) مجاز القرآن جـ 1 ص 408.
(7) جـ 15 ص 267 / 268.

(89) قوله تعالى: ﴿وَلَا تُرْهِقْنِي﴾[1].

قال أبو عبيدة[2]: «أي لا تغشني». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

وَمُرَهَّقُ النِّيرَانِ يُحْمَدُ فِي اللَّـ ـلأْوَاءِ[3] غَيْـرُ مُلَعَّنِ الْقِـدْرِ

قال ثعلب[4] في شرحه: «ومرهق النيران: تغشى نيرانه».

(90) قوله تعالى: ﴿فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾[5].

قال أبو عبيدة[6]: «مجازها مجاز ذات حمأة» واستشهد بقول حاتم الطائي:

وَسُقِيتُ بِـالْمَـاءِ النَّمِيـرِ وَلَمْ أُتْـرَكْ أُلَاطِمُ حَمْـأَةَ الْـجَفْـرِ

وفي اللسان[7]: «وعين حمئة: فيها حمأة». وفي التنزيل: «وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ».

(91) قوله تعالى: ﴿أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْماً﴾[8].

فسّر الطبري[9] «الردم» بأنه حاجز الحائط والسّدّ إلّا أنه أمنع منه وأشد. واستشهد بقول عنترة العبسي:

---

(1) الكهف ي 73.

(2) مجاز القرآن جـ 1 ص 410.

(3) اللأواء: الشدّة. والجهد. والضّيق.

(4) شرح شعر زهير ص 80.

(5) الكهف ي 86.

(6) مجاز القرآن جـ 1 ص 413.

(7) مادة «حمأ».

(8) الكهف ي 95.

(9) جـ 16 ص 23.

هَلْ غَادَرَ الشُّعَـرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمِ   أَمْ هَلْ عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ

قال الأصمعي[1]: «يقال: ردِّم ثوبك: أي رقعه. ويقال: ثوب مردم أي مرقع». وقال الزوزني في شرحه[2] للبيت: «هل ترك الشعراء موضعاً مسترقعاً إلا وقد رقعوه وأصلحوه». ففي «الردم» بمعنى: البناء والسدّ. وبمعنى الترقيع: سد الخلل. ولذلك قال الطبري: يقال منه: قد ردم فلان موضع كذا يَرْدِمُه رَدْماً وَرُداماً. ويقال أيضاً: رَدَمَ ثوبه يَرْدِمُه، وهو ثوب مُرَدَّمٌ. إذا كان كثير الرقاع».

(92) قوله تعالى: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ﴾[3].

فسّر الطبري[4]: «عرضنا» بأبرزنا وأظهرنا. واستشهد لهذا المعنى بقول عمرو بن كلثوم:

وَأَعْـرَضَتِ الْيَمَامَـةُ وَاشْمَخَرَّتْ   كَـأَسْيَـافٍ بِـأَيْـدِي مُصْلِتِينَـا

قال الزوزني[5] في شرح البيت: «أعرضت: ظهـرت. وعرضت الشيء: أظهرته. ومنه قوله عزّ وجـلّ: ﴿وَعَرَضْنَـا جَهَنَّمَ يَوْمَئِـذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضاً﴾.

(93) قوله تعالى: ﴿وَحَنَاناً مِّن لَّدُنَّا﴾[6].

فسّر أبو عبيدة[7] «حناناً» بـ «رحمة» واستشهد بقول امرىء القيس:

---

(1) شرح القصائد السبع الطوال ص 295.
(2) شرح المعلقات السبع ص 173.
(3) الكهف ي 100.
(4) جـ 16 ص 30.
(5) شرح المعلقات السبع ص 155.
(6) مريم ي 13.
(7) مجاز القرآن جـ 2 ص 2 / 3.

وَيَمْنَحُهَا بَنُو شَمَجَى بْنِ جَرْمٍ مَعِيزَهُمُ حَنَانَكَ ذَا الْحَنَانِ

وقول طرفة بن العبد:

أَبَا مُنْذِرٍ أَفْنَيْتَ فَاسْتَبْقِ بَعْضَنَا حَنَانَيْكَ بَعْضُ الشَّرِ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضِ

استشهد به على أن «الحنان» عامة ما يستعمل في المنطق بلفظ الإثنين. وفسّر الطبري[1] «حناناً» بما فسره به أبو عبيدة. وأورد البيتين على أنهما لغتان للعرب في «حنانك». وذكر اختلاف أهل العربيّة في «حنانيك» هل هو تثنية حنان أو هي لغة كقولهم «حواليك» وليست بتثنية. وهنا نلاحظ أن دراسات اللفظ الغريب صارت تأخذ توسعاً زائداً على أصل المعنى استغلّت فيه وفرة المادّة الشّعريّة في هذا العصر نتيجة جمع اللغة وتدوين الشّعر. أما في شرح بيت امرىء القيس فقال ابن الإعرابي[2]:

«حنانك ذا الحنان ـ معناه: رحمتك يا رحمن فأغنني عنهم».

(94) قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُ نِسْياً مَّنْسِيًّا﴾[3].

فسّره أبو عبيدة[4] بأنه «ما نسي من عصا أو أداة أو غير ذلك».

واستشهد بقول الشنفري:

كَأَنَّ لَهَا فِي الأَرْضِ نَسْياً تَقُصُّهُ عَلَى أَمِّهَا وَإِنْ تُحَدِّثْكَ تَبْلَتِ[5]

---

(1) جـ 16 ص 56 / 57.

(2) اللّسان: مادة «حنن».

(3) مريم ي 23.

(4) مجاز القرآن جـ 2 ص 4.

(5) تبلت: تقطع الحديث استحياء.

واستشهد به الطبري[1] عن نفس المعنى. وأول الشطر الثاني: «إِذَا مَا غَدَتْ.. البيت». وقال: «كل شيء نسي وترك ولم يطلب فهو نسي». وقال الزّجّاج[2]: «النسي في كلام العرب: الشيء المطروح لا يؤبه له. وقال الشنفري: كَأَنَّ لَهَا.. البيت».

(95) قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[3].

فسّر «الغي» في الطبري[4] بالخسران وبالشر. واستشهد له ببيت المرقش الأصغر:

فَمَنْ يَلْقَ خَيْراً يَحْمَدِ النَّـاسُ أَمْرَهُ وَمَنْ يَغْوِ لَا يَعْدِمْ عَلَى الْغَيِّ لَائِماً

وكلا التفسيرين صواب لأن البيت يحتمل المعنيين معـاً. ويرى الطبري أن المعنى متقارب. وحتى وإن فسّر «الغي» في البيت في شرح المفضليات[5] بـ« الجهل» فقد قال التبريزي[6]: «إن العرب يسمّون ما خرج عن الحكمة فساداً وشرّاً وخطأ وغيّاً وقبيحاً وضلالة وجهالة. كما يسمّون ما دخل فيها: رَشَداً وَحَسَناً وصلاحاً وصواباً وخيراً وهداية». واستشهد بقول المرقش هذا لاحتمال كـل هذه المعاني.

(96) قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾[7].

(1) جـ 16 ص 66.

(2) اللّسان: مادة «نسا».

(3) مريم ي 59.

(4) جـ 16 ص 101.

(5) للتبريزي ص 1104.

(6) شرح إختيارات المفضل ص 558.

(7) مريم ي 73.

فسّر أبو عبيدة[1] «نديّاً» بالمجلس. واستشهد بقول حاتم الطائي:

وَدُعِيتُ فِي أُولَىٰ النَّـدِيِّ وَلَمْ   يُنْـظَرْ إِلَيَّ بِـأَعْـيُـنٍ خُـزْرِ

واستشهد للجمع منها على أندية بقول سلامة بن جندل:

يَـوْمَانِ يَـوْمُ مَقَـامَـاتٍ وَأَنْـدِيَـةٍ   وَيَوْمُ سَيْرٍ إِلَى الأَعْـدَاءِ تَأْوِيبِ

وبمثل ما فسّر أبو عبيدة «نديّاً» فسّره الطبري[2] وأتي ببيت حاتم شاهداً أيضاً. وترك بيت سلامة في هذا المقام ويبدو أنه تركه اقتصاراً على شاهد أصل المعنى في بيت حاتم.

جاء في اللّسان[3]: «والندى: المجلس».

(97) قوله تعالى: ﴿أَحْسَنُ أَثَاثاً وَرِئْياً﴾[4].

فسّر الطبري[5] «رئيا» بالمنظر والصورة. واستشهد بقول علقمة بن عبدة:

كُمَيْتٌ كَلَوْنِ الأُرْجُوَانِ نَشَرْتُهُ   لِبَيْعِ الرِّئِيِّ فِي الصِّوَانِ[6] الْمُكَعَّبِ

والبيت في الديوان[7] لا شاهد فيه. وروايته. «الرداء» بدل «الرئى» وكذلك اختيارات الشنتمري[8].

---

(1) مجاز القرآن جـ 2 ص 10.
(2) جـ 16 ص 115.
(3) مادة «ندى».
(4) مريم ي 74.
(5) جـ 16 ص 117.
(6) ما يصان به الشيء.
(7) شرح الديوان: للشنتمري ص 88.
(8) أشعار الستة الجاهليين جـ 1 ص 162.

قال الجوهري[1] في الآية: «من همزه جعله من «المنظر» من رأيت وهو ما رأته العين في حال حسنة وكسوة ظاهرة سنية. . ومن لم يهمزه فإما أن يكون على تخفيف الهمزة أو يكون من رويت ألوانهم وجلودهم ريّاً: أي امتلأت وحسنت».

(98) قوله تعالى: ﴿بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوَى﴾[2].

ذكر أبو عبيدة[3] أن «طوى» قرئت بالتنوين وعدمه. فمن لم ينوّن جعله اسم أرض لا ينصرف للتأنيث. ومن نوّنه جعله اسماً للوادي فصرفه للتذكير. أو جعله مصدراً بمعنى «نودي مرتين» فصرف كقولك: نَاديته ثِنًى وطِوًى. واستشهد على معنى المصدريّة بقول عدي بن زيد:

أَعَاذِلَ إِنَّ اللَّوْمَ فِي غَيْرِ كُنْهِهِ   عَلَيَّ ثِنًى مِنْ غَيِّكِ الْمُتَرَدِّدِ

وكذلك فسّرها في آية النازعات[4]. ورواية البيت هناك[5] «على طوى» بدل «على ثنى» وصاحب اللسان[6] يورد البيت بالروايتين جميعاً. ولكن الطبري[7] أورد رواية «على طوى» وذكر أن البيت روي «عليّ ثنى».

(1) الصحاح: مادة (رأى).
(2) طه ي 12.
(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 16.
(4) آية 16.
(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 285.
(6) مادتا «طوى» و«ثنى».
(7) جـ 16 ص 145.

(99) قوله تعالى: ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾[1].

قال أبو عبيدة[2]: «له موضعان. موضع كتمان. وموضع إظهار كسائر حروف الأضداد». وفسّر «أخفيها» هنا بمعنى «أظهرها» واستشهد ببيت نسبه إلى علقمة بن عبدة أو امرىء القيس، وهو الصّحيح:

خَفَاهُنَّ مِنْ أَنْفَاقِهِنَّ كَأَنَّمَا خَفَاهُنَّ وَدْقٌ مِنْ عَشِيٍّ مُجَلِّبِ

أي أظهرهن. وبه أيضاً فسّره أبو زيد القرشي[3].

(100) قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً﴾[4].

فسّر أبو عبيدة[5] «ضنكاً» بـ «ضيّقة». واستشهد بقول عنترة العبسي:

إِنَّ الْمَنِيَّةَ لَوْ تُمَثَّلُ مُثِّلَتْ مِثْلِي إِذَا نَزَلُوا بِضَنكِ الْمَنزِلِ

وبقوله أيضاً: وإن نزلوا بضنك أنزل.

جاء في اللّسان[6]: «الضنك: الضّيق من كل شيء.. ومعيشة ضنك: ضيّقة».

(101) قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾[7].

ذكر الطبري[8] تفسير «الاستحسار» بالملل والفتور والسآمة. وإن هذا

---

(1) طه ي 15.
(2) مجاز القرآن جـ 2 ص 16 / 17.
(3) جمهرة أشعار العرب ص 13.
(4) طه ي 124.
(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 32.
(6) مادة «ضنك».
(7) الأنبياء ي 19.
(8) جـ 17 ص 12.

كله معناه واحد. وهو من قولهم: بعير حسير إذا أعيا. واستشهد بقول علقمة بن عبدة:

بِهَا جِيَفُ الْحَسْرَى فَأَمَّا عِظَامُهَا فَبِيضٌ وَأَمَّا جِلْدُهَا فَصَلِيبُ

قال الشنتمري[1] في شرح هذا البيت: «الحسرى: المعيية».

(102) قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾[2].

فسّر ابن قتيبة[3] «نبلوكم» بـ«نختبركم بالشر لنعلم كيف صبركم. وبالخير لنعلم كيف شكركم» واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

«فَأَبْلَاهُمَا خَيْرَ الْبَلَاءِ الَّذِي يَبْلُو»

أي: خير البلاء الذي يختبر به عباده. وبمثل ذلك فسر الطبري[4] «بلاء» في قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾[5]. وأخذ ما جاء عن ابن قتيبة في هذا الموضع دون أن يشير إليه. جاء في اللسان[6]: «بلوت الرجل أبلوه بلْواً وبلاء. وأبتليه: أختبره».

(103) قوله تعالى: ﴿أَهَٰذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾[7].
وقوله أيضاً: ﴿سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ﴾[8].

---

(1) شرح ديوان الفحل ص 41.
(2) الأنبياء ي 35.
(3) تأويل مشكل القرآن ص 360.
(4) جـ 1 ص 275.
(5) البقرة ي 49.
(6) مادة «بلا».
(7) الأنبياء ي 36.
(8) الأنبياء ي 60.

فسّر الفراء[1] «الذكر» هنا بالعيب. يذكر: يعيب. واستشهد بقول عنترة العبسي:

لَا تَذْكُرِي مُهْرِي وَمَا أَطْعَمْتُهُ   فَيَكُونَ جِلْدُكِ مِثْلَ جِلْدِ الأَجْرَبِ

«أي لاتعيبيني بأثرة مهري، فجعل الذكر عيباً».

وتابعه الطبري[2] مستشهداً بنفس البيت وقال:

«يذكر آلهتكم بسوء ويعيبها.. والعرب تضع الذكر موضع المدح والذم». ومن الذكر بمعنى الذم ما ورد في الآية. ويأتي بالبيت شارحاً الشاهد فيه بقوله: «يعني بذلك لا تعيبي مهري». ويورد صاحب اللسان[3] ما ذكره الفراء في هذه الآية وما استشهد به ولكن أبا الهيثم ينكر أن يكون «الذكر» بمعنى العيب. ويقول في بيت عنترة: لا تذكري فرسي: معناه: لا تولعي بذكره وذكر إيثاري إياه دون العيال»[4].

ولا أرى هذا الإعتراض وجيهاً حيال الآية. فإن ذكر محمد وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام للأصنام ذكر بسوء وعيب وحط من قدرها وتهوين من شأنها لا شك فيه. أمّا بيت عنترة فقد يحتمل ما ذهب إليه أبو الهيثم. ولكنه تكلّف لا طائل تحته.

(104) قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾[5].

---

(1) معاني القرآن جـ 2 ص 202 / 203.

(2) جـ 17 ص 25.

(3) اللسان: مادة «ذكر».

(4) اللسان: مادة «ذكر».

(5) الأنبياء ي 102.

فسّر أبو عبيدة[1] «حسيسها» بـ«صوتها» واستشهد بقول عبيد بن الأبرص:

فَاشْتَالَ وَارْتَاعَ مِنْ حَسِيسِهَا   وَفِعْلَهُ يَفْعَلُ الْمَذْؤُوبُ

وفي اللّسان[2]: «الحس. والحسيس: الصوت الخفي. قال الله تعالى: ﴿لَايَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾».

(105) قوله تعالى: ﴿وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾[3].

فسّر أبو عبيدة[4] «وجبت» بـ«سقطت، ومنها وجوب الشمس إذا سقطت لتغيب». واستشهد بقول أوس بن حجر:

أَلَمْ تُكْسَفِ الشَّمْسُ وَالْبُدُورُ وَالْـ   ـكَواكِبُ لِلْجَبَلِ الْوَاجِبِ

الواجب أي الواقع. وتابعه الطبري[5] في التفسير والشاهد. وفي اللسان[6]: «وأصل الوجوب: السقوط والوقوع. ووجب الميّت إذا سقط ومات».

(106) قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[7].

فسّر الأخفش[8]: «الخالقين» بالصانعين. واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

---

(1) مجاز القرآن جـ 2 ص 42.
(2) مادة «حسس».
(3) الحج ي 36.
(4) مجاز القرآن جـ 2 ص 51.
(5) جـ 17 ص 166.
(6) مادة «وجب».
(7) المؤمنون ي 14.
(8) معاني القرآن جـ 2 ص 417.

وَلأَنْتَ تَفْـرِي مَـا خَلَقْتَ وَبَعْـ ـضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِي

ورد هذا التفسير عن مجاهد[1]. ورجحه الطبري. وقال: «لأن العرب تسمي كل صانع خالقاً». واستشهد بقول زهير هذا. بروايتين. وقبله قال ابن قتيبة[2]: «أصل الخلق: التقدير». واستشهد بالبيت نفسه. ولكن قول ابن قتيبة هو الذي يوافق ما قاله ثعلب[3] في شرح البيت من أن «الخالق: الذي يقدّر ويهيّىء للقطع. والفرى: القطع».

ومهما يكن فإنا نرى أن ابن قتيبة أدق تفسيراً من سابقيه ولاحقيه حيث إن «الخلق» في البيت لم أجده مفسراً إلا بالتقدير[4]. وأما في الآية فثمَّ من فسّرها بهذا المعنى. قال أبو بكر بن الأنباري[5]: «قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ معناه: أحسن المقدّرين».

(107) قوله تعالى: ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾[6].

قال أبو عبيدة[7]: «مجازها: فاجعل. واحمل» واستشهد بقول عدي بن زيد:

وَكُنْتُ لِزَازَ خَصْمِكَ لَمْ أُعَـرِّدْ وَقَدْ سَلَكُوكَ فِي يَـوْمٍ عَصِيبِ

وفسّر الطبري [8]: الآية بـ «أدخل وأحمل» واستشهد بالبيت نفسه.

---

(1) الطبري جـ 18 ص 11.
(2) تأويل مشكل القرآن ص 388.
(3) شرح شعر زهير ص 82.
(4) اللسان: مادة «خلق».
(5) اللسان: مادة «خلق».
(6) المؤمنون ي 27.
(7) مجاز القرآن جـ 2 ص 57.
(8) جـ 17 ص 18.

جاء في اللسان[1] «والسلك بالفتح: مصدر سلكت الشيء في الشيء فانسلك أي أدخلته فيه فدخل».

(108) قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَاماً﴾[2].

فسّر الطبري[3] «مقاماً» بالإقامة. واستشهد بقول سلامة بن جندل:

يَـوْمَانِ يَـوْمُ مُقَـامَـاتٍ وَأَنْـدِيَـةٍ وَيَوْمُ سَيْرٍ إِلَى الأَعْـدَاءِ تَأْوِيب

كما فسّر الفراء[4]: «المقامة» في قوله تعالى: ﴿الذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ﴾[5] «بالإقامة». وذكر هذا البيت على أن لا شاهد فيه لمعنى الآية إذ أورده بفتح الميم في «مَقَـامَاتٍ» و«المَقـامة: المجلس» والإقامة: معنى الضّم. وهذه هي أمانة العلماء التي تقف بهم عند الرواية. فكلٌ يستشهد بما بلغه دون تزيّد أو تطويع.

وبالفتح ورد البيت في المفضليات، وفسّره التبريزي[6] بشرح الفراء.

(109) قوله تعالى: ﴿يَلْقَ أَثَاماً﴾[7].

فسّره أبو عبيدة[8] بالعقاب «يلق أثاماً» أي يلق عقوبة. واستشهد بقول بلعاء بن قيس الكناني:

---

(1) مادة «سلك».

(2) الفرقان ي 66.

(3) جـ 19 ص 36.

(4) معاني القرآن جـ 2 ص 370.

(5) فاطر ي 35.

(6) شرح إختيارات المفضل ص 570.

(7) الفرقان ي 68.

(8) مجاز القرآن جـ 2 ص 81.

جَزَى اللهُ ابْنَ عُرْوَةَ حَيْثُ أَمْسَىٰ   عُقُــوقـاً وَالْعُقُــوق لَــهُ أَثَــامُ

أي عقاباً.

قال المبرّد[1]: «والآثام: الهلاك. قال الله عزّ ذكره: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَاماً﴾ ثم فسّر فقال: «يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً» فجزم «يضاعفْ» لأنه بدل من قوله «يلق أثاماً» إذ كان إيّاه في المعنى. وأنشدني أبو عبيدة:

جَزَى اللهُ ابْنَ عُرْوَةَ إِذْ لَحِقْنَا   عُقُــوقـاً وَالْعُقُــوقُ لَـهُ أَثَــامُ»

ورواية المبرّد عن أبي عبيدة للبيت فيها مخالفة في الرواية. ومقتضى التّفسير لمحل الشاهد. والذي أراه أن ما جاء هنا في المجاز أصوب رأياً في التفسير للآية الكريمة لأن العقاب هو الـذي يخلد فيه المعذّب مهاناً. أما الهلاك فأراه أبعد عن معنى الخلود. والله أعلم.

(110) قوله تعالى: ﴿كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾[2].

قال أبو عبيدة[3]: «أي كالجبل». واستشهد بقول الأسود بن يعفر:

حَلُّوا بِــأَنْقَــرَةٍ يَجِيشُ عَلَيْهِــمُ   مَـاءُ الْفُرَاتِ يَجِيءُ مِنْ أَطْـوَادِ

وورد هذا التّفسير والشاهد في الطبري[4] عن الضّحاك.

وقال: «يعني بالأطواد. جمع طود. وهو الجبل».

جاء في اللسان[5]: «والطود: الجبل العظيم».

---

(1) الكامل ص 739تحقيق: مبارك.

(2) الشعراء ي 63.

(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 86.

(4) جـ 19 ص 81.

(5) مادة «طود».

(111) قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَجُوزاً فِي الْغَابِرِينَ﴾[1].

فسّر الفراء[2]: ﴿الغابرين﴾ بالباقين. واستشهد بقول الحارث بن حلزة:

لَا تَكْسِعَ الشَّوْلَ بِأَغْبَارِهَا إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَنِ النَّاتِجُ

قال التبريزي في شرح المفضليات[3]: «الغبر: البقية من اللبن يبقى في الخلف بعد الحلب».

(112) قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ لَيْكَةَ﴾[4].

فسّرها الطبري[5] بالشجر الملتف. وقال: «كل شجر ملتف فهو عند العرب أيكة». واستشهد بقول النابغة الذبياني:

تَجْلُو بِقَادِمَتَيْ حَمَامَةِ أَيْكَةٍ بَرَداً أُسِفَّ لِثَاثُهُ بِالإِثْمِدِ

وقبله فسرها أبو عبيدة[6] في قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الأَيْكَةِ﴾[7] بما رواه عن أبي عمرو بن العلاء في تفسيرها فقال:

«كان أبو عمرو بن العلاء يقول: أصحاب الأيكة: الحرجة من النّبع والسّدر وهو الملتف». واستشهد بقول عنترة العبسي أو رجل من عبد القيس:

---

(1) الشعراء ي 171.

(2) معاني القرآن جـ 2 ص 282.

(3) ص 1729.

(4) الشعراء ي 176.

(5) جـ 19 ص 107.

(6) مجاز القرآن جـ 2 ص 178.

(7) صّ ي 13.

أَفَمِنْ بُكَـاءِ حَمَامَـةٍ فِي أَيْكَـةٍ   يَرْفَضُّ دَمْعُكَ فَوْقَ ظَهْرِ الْمَحْمَلِ [1]

وقد نقل الطبري[2] رواية أبي عبيدة عن أبي عمرو كاملة كما هي.

(113) قوله تعالى: ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[3].

فسّر الطبري[4] «يوزعون» بأن «يرد أولهم على آخرهم». وقال: «إن الوازع في كلام العرب هو: الكافّ. يقال منه: وزع فلان فلاناً عن الظلم: إذا كفّه». واستشهد بقول النابغة الذبياني:

عَلَى حِينِ عَاتَبْتُ الْمَشِيبَ عَلَى الصِّبَا   وَقُلْتُ أَلَمَّا أَصْحُ وَالشَّيْبُ وَازِعُ

جاء في اللسان[5]: «الوزع: كف النفس عن هواها.. ويقال وزعت الجيش: إذا حبست أولهم على آخرهم. وقيل يكفّون».

(114) قوله تعالى: ﴿وَهْناً عَلَى وَهْنٍ﴾[6].

قال أبو عبيدة[7]: «مجازه: ضعفاً إلى ضعفها». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

فَلَنْ يَقُولُوا بِحَبْـلٍ وَاهِنٍ خَلَقٍ   لَوْ كَانَ قَوْمُكَ فِي أَمْثَالِهِ هَلَكُوا

وتابعه على ذلك الطبري[8] تفسيراً وشاهداً.

---

(1) البيت في ديوان عنترة ص 110 ـ وفيه «ذَرَفَتْ دُمُوعُكَ».

(2) جـ 23 ص 131.

(3) النمل ي 17.

(4) جـ 19 ص 142.

(5) اللسان: مادة «وزع».

(6) لقمان ي 14.

(7) مجاز القرآن جـ 2 ص 126 / 127.

(8) جـ 21 ص 69.

ورواية الطبري والديوان[1]: «فِي أَسْبَابِهِ» بدل «في أمثاله» والبيت الذي قبله:

هَلاَّ سَأَلْتِ بَنِي الصَّيْدَاءِ كُلَّهُمُ   بِأَيِّ حَبْلِ جِوَارٍ كُنْتُ أَمْتَسِكُ

قال ثعلب: «يقول: لمّا استجرت لكم جحدتم جواري وضعّفتم الحبل الذي كان قويّاً وهلكتم في العداوة».

(115) قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ﴾[2].

فسر الطبري[3] «الولوج» بالدخول والغياب من قولهم: ولجت في كذا إذا دخلت فيه. واستشهد بقول طرفة بن العبد:

رَأَيْتُ الْقَـوَافِيَ يَتَّلِجْنَ مَوَالِجـاً   تَضَايَقُ عَنْهَا أَنْ تُـوَلِّجَهَا الإِبَـرْ

«يتلجن موالجا: أي يدخلن مداخل».

وفي اللسان: «الولوج: الدخول»[4].

(115) قوله تعالى: ﴿وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾[5].

قال أبو عبيدة[6]: «عظام. ويقال: ثابتات دائمات». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

وَأَيْنَ الـذِينَ يَحْضُرُونَ جِفَـانَهُ   إِذَا قُدِّمَتْ أَلْقَوْا عَلَيْهَا الْمَرَاسِيَا

(1) شرح شعر زهير ص 136.
(2) سبأ ي 2.
(3) جـ 22 ص 59.
(4) مادة «ولج».
(5) سبأ ي 13.
(6) مجاز القرآن جـ 2 ص 144.

وبذلك فسّرها كل من الفراء[1] والطبري[2] ولكن دون شاهد. وقال ثعلب[3] في شرح البيت: «أي ثبتوا عليها وأقاموا. أي أكلوا.. يقال: ألقوا عليها مراسيهم: إذا ثبتوا عليها».

(117) قوله تعالى: ﴿تَأْكُلُ مِنْسَاتَهُ﴾[4].

فسّر أبو عبيدة[5]: «منساته» بالعصا. وقال: «وأصلها من نسأت بها الغنم. وهي من الهمز الذي تركت العرب الهمزة من أسمائها. ينسأ بها الغنم: يسوقها». واستشهد بقول طرفة بن العبد:

وَعَنْسٍ كَأَلْوَاحِ الإِرَانِ نَسَأْتُهَا   عَلَى لَاحِبٍ كَأَنَّهُ ظَهْـرُ بُرْجُـدِ

قال الزوزني في شرح البيت: «ونسأتها بالسين: أي ضربتها بالمنسأة وهي العصا»[6].

(118) قوله تعالى: ﴿جُدَدٌ بِيضٌ﴾[7].

فسّر الفراء[8] «الجدد» بالخطط والطرق تكون في الجبال كالعروق بيض وسود وحمر. واحدتها: جُدَّة». واستشهد بقول امرىء القيس:

كَـأَنَّ سَـرَاتَيْـهِ وَجُـدَّةَ مَتْنِـهِ   كَنَـائِنُ يَجْـرِي فَـوْقَهُنَّ دَلِيصُ

---

(1) معاني القرآن جـ 2 ص 356.
(2) جـ 22 ص 72.
(3) شرح شعر زهير ص 211.
(4) سبإ ي 14.
(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 145.
(6) شرح المعلقات السبع ص 58.
(7) فاطر ي 27.
(8) معاني القرآن جـ 2 ص 369.

وقال: «الجدّة: الخطة السوداء في متن الحمار».

وقد نقل عنه الطبري[1] هذا التفسير بشاهده حرفيّاً ولم يشر إلى الفراء. ونقله عن الفراء أيضاً بشاهده صاحب اللسان[2] وعزاه إليه.

(119) قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَى آلِهَتِهِمْ﴾[3].

فسّر الطبري[4]: «فراغ» بـ «مال» وهو يرى أن أصل ذلك من قولهم: راغ فلان عن فلان: إذا حاد عنه.

واستشهد لذلك بقول عديّ بن زيد:

حِينَ لَا يَنْفَعُ الـرُّوَاغُ وَلَا يَنْـ ـفَـعُ إِلَّا الْمُصَـادِقُ النِّحْـرِيـرُ

يعني بقوله: لا ينفع الرواغ: الحياد.

جاء في اللسان[5]: «راغ يروغ روغاً وروغاناً: حاد ـ وراغ إلى كذا أي مال إليه سرّاً وحاد».

(120) قوله تعالى: ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾[6].

فسّر الفراء[7]: «مناص» بالفرار. وقال: «والنوص: التأخّر في كلام العرب. والبوص: التقدم». واستشهد بقول امرىء القيس:

أَمِنْ ذِكْرِ سَلْمَى إِذْ نَأَتْكَ تَنُوصُ وَتَقْصُرُ عَنْهَا خُـطْوَةً وَتَبُـوصُ

---

(1) جـ 22 ص 131.

(2) مادة «جدد».

(3) الصّافات ي 91.

(4) جـ 23 ص 72.

(5) مادة «وزع».

(6) صّ: ي 3.

(7) معاني القرآن جـ 2 ص 397.

وبذلك أيضاً فسره الطبري[1] واستشهد بنفس الشاهد.

وأورد الجوهري[2] نص الفراء في هذا التفسير وشاهده.

(121) قوله تعالى: ﴿فَلْيَرْتَقُوا فِي الأَسْبَابِ﴾[3].

جعل ابن قتيبة[4] «السبب» من الألفاظ التي لها معان مختلفة ومن معانيها «الباب» وبه فسّر «الأسباب» في هذه الآية. واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَايَا يَنَلْنَهُ   وَلَوْ نَالَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلَّمِ

وفسّر ثعلب[5] والتبريزي[6] «الأسباب» في البيت بـ«النواحي والوجوه». أما رواية الأنباري[7] فلا شاهد فيها. وهي:

وَمَنْ يَبْغِ أَطْرَافَ الرِّمَاحِ يَنَلْنَهُ   وَلَوْ رَامَ أَنْ يَرْقَى السَّمَاءَ بِسُلَّمِ

(122) قوله تعالى: ﴿بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[8].

يبلغ إمعان أبي عبيدة[9] في استخدام الشعر الجاهلي في فهم معاني الألفاظ القرآنية إلى حدّ المباشرة بأن يورد الشاهد الشعري الجاهليّ

(1) جـ 23 ص 120.
(2) الصحاح: مادة «نوص».
(3) صٓ: ي 10.
(4) تأويل مشكل القرآن ص 357.
(5) شرح شعر زهير ص 36.
(6) شرح القصائد العشر ص 194.
(7) شرح القصائد السبع الطوال ص 283.
(8) صٓ: ي 41.
(9) مجاز القرآن جـ 2 ص 184.

كتفسر للفظ القرآني وكأن لغة الشعر لديه أوفى في شرح معنى اللفظ وهذا تأكيد لوحدة اللغة. ثم يشرح اللفظ من خلال وجوده في البيت. حيث يقول بعد الآية مباشرة: «قال بشر بن أبي خازم:

«تَعَنَّاكَ نُصْبٌ مِنْ أُمَيْمَةَ مُنْصِبُ»

أي بلاء وشر ـ وقال النابغة:

كِلِينِي لِهَمٍّ يَـا أُمَيْمَةَ نَـاصِبِ   وَلَيْلٍ أُقَاسِيـهِ بَطِيءِ الْكَـوَاكِبِ

تقول العرب: أنصبني: أي عذّبني وبرّح بي».

وقد أورد الطبري[1] ما قاله أبو عبيدة هنا شرحاً وشاهداً وعزاه إلى بعض أهل العلم بكلام العرب من البصريين. وهو يقصد أبا عبيدة.

(123) قوله تعالى: ﴿وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْواً﴾[2].

فسّر أبو عبيدة[3] «رهواً» بـ «ساكناً: يقال: أره على نفسك أي ارفق بها ولا تخرق. يقال: عيش راه».

واستشهد بقول بشر بن أبي خازم الأسدي:

فَـإِنْ أَهْلِكْ عُمَيْرُ فَـرُبَّ زَحْفٍ   يُشَبَّـهُ نَقْعُـهُ رَهْـواً ضَبَـابـاً

واستشهد المبرّد[4] بالآية على أن معنى «رهواً» ساكن وبالسكون فسّره التبريزي[5] في رواية لبيت بشر:

---

(1) جـ 23 ص 165.

(2) الدخان: ي 24.

(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 208.

(4) الكامل جـ 2 ص 202نهضة مصر.

(5) شرح إختيارات المفضل ص 1452.

فَدَهِمْنَهُمْ «رَهْواً» بِكُـلِّ طِمِرَّةٍ   وَمُقَطَّعٍ حَلَقَ الرِّحَالَةِ مِرْجَمِ[1]

(«فدهمنهم رهواً» أي غشينهم في سكون».

(124) قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ﴾[2].

فسّر الطبري[3] «بدعاً» بأوّل، من قولهم: هو بدع في هذا الأمر وبديع فيه، إذا كان فيه أول، واستشهد بقول عدي بن زيد:

فَلاَ أَنَا بِدْعٌ مِنْ حَوَادِثَ تَعْتَرِي   رِجَالاً عَرَتْ مِنْ بَعْدِ بُؤْسَى وَأَسْعُدِ

جاء في اللسان[4]: «والبدع: الشيء الذي يكون أوّلاً. وفي التنزيل: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ﴾ أي ما كنت أوّل من أرسل. فقد أرسل قبلي رسل كثير».

(125) قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾[5].

فسّر الطبري[6] «الأشراط» بالأدلّة والمقدمات. من قولهم: أشرط فلان على نفسه: إذا علّمها بعلامة. واستشهد بقول أوس بن حجر:

فَأَشْرَطَ فِيهَا نَفْسَهُ وَهْوَ مُعْصِمٌ   وَأَلْقَى بِأَسْبَابٍ لَهُ وَتَوَكَّلاَ

جاء في اللسان[7]: «والشرط بالتحريك: العلامة، والجمع أشراط وأشراط الساعة: أعلامها، وهو منه، وفي التنزيل العزيز: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾.

---

(1) مرجم: الذي يرجم الأرض بقوائمه.

(2) الأحقاف: ي 9.

(3) جـ 26 ص 6.

(4) مادة «بدع».

(5) القتال ي 18.

(6) جـ 26 ص 52.

(7) مادة: «شرط».

(126) قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ﴾[1].

فسّر الطبري[2]: «الحميّة بمعنى الأنفة والمنعة». واستشهد بقول المتلمس:

أَلَا إِنَّنِي مِنْهُمْ وَعِرْضِي عِرْضُهُمْ كَذَا الرَّأْسُ يَحْمِي أَنْفَهُ أَنْ يُكَشَّمَا

يعني بقوله «يحمي» يمنع.

وفي اللسان[3]: «وفلان ذو حميّة منكرة إذا كان ذا غضب وأنفة».

(127) قوله تعالى: ﴿فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ﴾[4].

قال أبو عبيدة[5]: «طافوا وتباعدوا». واستشهد بقول امرىء القيس:

لَقَدْ نَقَّبْتُ فِي الآفَاقِ حَتَّى رَضِيتُ مِنَ الْغَنِيمَةِ بِالإِيَابِ

وقال الطبري[6]: «فخرقوا البلاد فساروا فيها فطافوا وتوغّلوا إلى أقاصيها». واستشهد بالبيت نفسه. ولم يضف سوى البصط في العبارة. ورواية الشاهد عنده كما هنا. ولكنّها في الديوان[7] واختيارات الشنتمري[8]: وقد «طوفت» بدل «نقبت» فيكون تفسير أبي عبيدة والطبري موافقاً للفظ فيهما.

---

(1) الفتح ي 26.

(2) جـ 26 ص 104.

(3) مادة «حما».

(4) ق: ي 36.

(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 224.

(6) جـ 26 ص 176.

(7) صّ: ي 64.

(8) أشعار الستة الجاهليين جـ 1 ص 86.

(128) قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾[1].

فسّر أبو عبيدة[2]: «الحبك» بـ«الطرائق.. وطرائق الماء: حبكه» واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

مُكَلَّلٌ بِأُصُولِ النَّجْمِ تَنْسُجُهُ   رِيحٌ خَرِيقٌ[3] لِضَاحِي[4] مَائِهِ حُبُكُ

قال ثعلب[5]: «وحبك: طرائق الماء. الواحد: حبيك».

(129) قوله تعالى: ﴿أَزِفَتِ الآزِفَةُ﴾[6].

فسّرها الطبري[7] بقوله: «دنت الدانية». يقال: أزف رحيل فلان: إذا دنا وقرب. واستشد بقول النابغة الذبياني:

أَزِفَ التَّرَحُّلُ غَيْرَ أَنَّ رِكَابَنَا   لَمَّا تَزَلْ بِرِحَالِنَا وَكَأَنْ قَدِ

جاء في الصحاح[8]: «أزف الترحل يأزف أي دنا وأفد. ومنه قوله تعالى: ﴿أزفت الآزفة﴾ يعني القيامة».

(130) قوله تعالى: ﴿بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾[9].

فسّره الطبري[10] «بالمندفق». واستشهد بقول امرىء القيس:

(1) الذاريات ي 7.

(2) مجاز القرآن جـ 2 ص 225.

(3) ريح خريق: هبّت هبوباً شديداً.

(4) الضاحي: الذي برزت عليه الشمس.

(5) شرح شعر زهير ص 134.

(6) النجم ي 57.

(7) جـ 27 ص 81.

(8) مادة «أزف».

(9) القمر ي 11.

(10) جـ 27 ص 92.

رَاحَ تَمْـرِيـهِ الصَّبَـا ثُمَّ انْتَحَى   فِيـهِ شُؤْبُـوبُ جَنُــوبٍ مُنْهَمِـرْ

ولم أجد في اللسان ولا في الصّحاح ولا أساس البلاغة تفسير المنهمر بالمتدفق إلّا بمعناه أمّا بلفظه فلا.

قال ابن قتيبة[1]: («بماء منهمر» أي كثير سريع الانصباب).

(131) قوله تعالى: ﴿وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ﴾ [2].

قال أبو عبيدة [3]: «تخرج له عصيفة وهي: أُذَنَتُه أعلاه. وهو الهَبُوذ. وَأُذَنَةُ الثُّمَامِ: زيادته وكثرته وورقه الذي يعتصف فيؤكل». واستشهد بقول علقمة بن عبدة:

تَسْقِي مَذَانِبَ قَدْ مَالَتْ عَصِيفَتُهَا   حَدُورُهَا مِنْ أَتِيِّ الْمَاءِ مَطْمُومُ

وفسّر الطبري [4] «العصف» بـ «التبن والورق». واستشهد بهذا البيت أيضاً. وبذلك فسّره الشنتمري[5] في شرح البيت. فقال: «قد زالت عصيفتها: أي تفرق ورقها وانفتحت وتباينت من الرّي. والعصيفة: الورق. وقيل: العصيفة: رؤوس الزرع» فتفسير أبي عبيدة ـ على سبقه ـ أوفاها وأشملها.

(132) قوله تعالى: ﴿وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾[6].

---

(1) تفسير غريب القرآن ص 431.

(2) الرّحمٰن ي 12.

(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 242.

(4) جـ 17 ص 120.

(5) شرح ديوان علقمة ص 55.

(6) الرّحمٰن ي 76.

قال أبو عبيدة[1] في تفسير «عبقري»: «ويرون أنها أرض يوشى فيها». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

بِخَيْـلٍ عَلَيْهَـا جِنَّـةٌ عَبْقَـرِيَّـةٌ   جَدِيرُونَ يَوْماً أَنْ يَنَالُوا فَيَسْتَعْلُوا

فتفسير أبي عبيدة لم يزد على ما فهمه من شعرهم في جاهليتهم. وبه فسّر ثعلب في شرح البيت فقال:

«وقوله: عبقرية: أراد: من جن عبقر. وعبقر: أرض»[2].

(133) قوله تعالى: ﴿وَمَتَاعاً لِّلْمُقْوِينَ﴾[3].

يرى الطبري[4] أن أصوب تفسير «للمقوين» هنا: للمسافر الذي لا زاد معه. ولا شيء له. وأصله من قولهم: «أقوت الدار: إذا خلت من أهلها وسكانها».

ويستشهد بقول النابغة الذبياني:

أَقْـوَى وَأَقْفَرَ مِنْ نُعْمٍ وَغَيَّـرَهَا   هُوجُ الرِّيَاحِ بِهَابِي التُّرْبِ مَوَّارِ

قال الأنباري[5] في شرح بيت عنترة:

حُيِّيتَ مِنْ طَلَلٍ تَقَـادَمَ عَهْـدُهُ   أَقْـوَى وَأَقْفَـرَ بَعْـدَ أُمِّ الْهَيْثَمِ

«وقوله: أقوى: معناه: خلا. ويقال: منزل قواء: إذا كان خالياً.. ويقال: أقوى الرجل: إذا ذهب زاده. قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَتَاعاً

(1) مجاز القرآن جـ 2 ص 246.
(2) شرح شعر زهير ص 87.
(3) الواقعة ي 73.
(4) جـ 27 ص 202.
(5) شرح القصائد السبع الطوال ص 299.

لِّلْمُقْوِينَ﴾ أي للمسافرين الذي ذهبت أزوادهم».

وهذا يبيّن دقة الطبري في إصابة المعنى وسبقه إليه وحسه المدرّب على دقائق العربية.

(134) قوله تعالى: ﴿يُقْرِضُ الله قَرْضاً حَسَناً﴾[1].

فسّر الأخفش[2]: «القرض» هنا بمعنى: ما يجازي عليه خيراً كان أو شرّاً. فقال: «وليس ذا مثل الإستقراض من الحاجة. ولكن مثل قول العرب: لي عندك قرض صدق وقرض سوء إذا فعل به خيراً أو شرّاً».

واستشهد بقول الشنفري:

سَأَجْزِي سَلاَمَانَ بْنَ مُفْرِجَ قَرْضَهُمْ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمُ وَأَزَلَّتِ

وأورد الطبري[3] تفسير الأخفش هذا منسوباً إلى بعض نحوي البصرة وهو يعني الأخفش ولم يصرح به. وقال التبريزي[4] عند شرحه للبيت: «وإنّما قال «قرضها» من قولهم: العوارف عند الناس قروض». وصدر البيت في المفضليات «جزينا».

(135) قوله تعالى: ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[5].

---

(1) الحديد ي 11.
(2) معاني القرآن جـ 2 ص 494.
(3) جـ 27 ص 222 وفيه «سَنَجْزِي» بدل «سَأَجْزِي» و«قَرْضَهَا» بدل «قَرْضَهُمْ».
(4) شرح إختيارات المفضل ص 528.
(5) الحديد ي 13.

قال الفراء[1]: «معنى «انظرونا»[2]: انتظرونا. ومعنى «أَنظِرونا»[2]: أخّرونا. . وقد تقول العرب «أَنظِرني» وهم يريدون: انتظرني».

واستشهد بقول عمرو بن كلثوم:

أَبَا هِنْدٍ فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْنَا وَأَنظِرْنَا نُخَبِّرْكَ الْيَقِينَا

وقال: «فمعنى هذه: انتظرنا قليلاً نخبرك. لأنه ليس ها هنا تأخير. إنما هو استماع كقولك للرجل: اسمع مني أخبرك».

وقال الزّجّاج في الآية: «قيل معنى «أَنظِرونا» انتظرونا أيضاً ومنه قول عمرو بن كلثوم: أبا هند. . البيت»[3].

ولكن الطبري[4] يورد في تفسير الآية ما قاله الفراء صراحة. ويصوّب قراءة «انظُرونا» بالوصل. ويقول: «لأنه المعروف عند العرب إذا أريد به الانتظار. وأما التأخير فلا معنى له هنا».

والذي أراه أن الصواب ما ذهب إليه الفراء من أن العرب قد تقول: «انظُرني» وهم يريدون «انتظرني» فقراءة القطع صحيحة. وشعر العرب في جاهليتهم يؤكد صحّة معناها. قال الأنباري[5] في شرح البيت: «وأنظِرنا معناه: انتظرنا. ويجوز أن يكون معناه: أخّرنا» وأخذه عنه التبريزي[6].

---

(1) معاني القرآن جـ 3 ص 133.

(2) بالقطع قرأ يحيى بن وثاب والأعمش وحمزة، وبالوصل غيرهم: معاني القرآن: للفراء جـ 3 ص 133.

(3) اللسان: مادة «نظر».

(4) جـ 27 ص 224.

(5) شرح القصائد السبع الطوال ص 387.

(6) شرح القصائد العشر ص 331.

(136) قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ﴾[1].

جاء في الطبري[2]: «والشح في كلام العرب: البخل ومنع الفضل من المال» واستشهد بقول عمرو بن كلثوم:

تَرَى اللَّحِزَ الشَّحِيحَ إِذَا أُمِرَّتْ عَلَيْـهِ لِمَا بِـهِ فِيهَـا مُهِينـاً

يعني بالشحيح: البخيل. وكذلك فسره الزوزني[3] في شرح البيت: فقال: «اللَّحِـز: الضَيّق الصدر. والشحيح: البخيل».

(137) قوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ﴾[4].

فسّر الطبري[5] «العتل» بالجافي الشديد في كفره. وقال: «كل شيء قوي فالعرب تسميه: عتلاً». واستشهد بقول ذي الأصبع العدواني:

«وَالـدَّهْـرُ يَـغْـدُو مِعْتَـلاً جَـذِعـاً»

ولم أقف على تفسير هذه الرواية للبيت. أما رواية الديوان[6] والمفضليات[7] فلا شاهد فيها وهي:

أَهْلَكَنَـا اللَّيْـلُ وَالنَّهَـارُ مَعـاً وَالـدَّهْرُ يَغْـدُو مُصَمِّماً جَـذَعاً

(138) قوله تعالى: ﴿لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾[8].

---

(1) الحشر ي 9.
(2) جـ 28 ص 43.
(3) شرح المعلقات السبع ص 150.
(4) القلم ي 13.
(5) جـ 29 ص 23.
(6) ص 55.
(7) شرح إختيارات المفضل ص 732.
(8) القلم ي 17.

فسّر الطبري[1] «الصّرْم» بالقطع. وقال: «إنما عنى بقوله: ﴿ليصرمنها﴾ ليجذن ثمرتها». واستشهد بقول امرىء القيس:

صَرَمَتْكَ بَعْدَ تَوَاصُلٍ دَعْدُ ... وَبَدَا لِدَعْدٍ بَعْضُ مَا يَبْدُو

وهكذا فسّر الأنباري في شرحه[2] لبيت زهير بن أبي سلمى:

سَحًّا وَتَسْكَاباً فَكُلُّ عَشِيَّةٍ ... يَجْرِي عَلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمِ

«وقوله: لم يتصرم معناه: لم يتقطع. والصرم: القطيعة ومنه: صرام النخل».

(139) قوله تعالى: ﴿تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا﴾[3].

فسّر الطبري[4] «الجَدّ» هنا بالعظمة والقدرة والسلطان. وذكر أنه من «الجدّ» بمعنى «الحظ» يقال: فلان ذو جد في هذا الأمر: إذا كان له حظ فيما هو فيه. واستشهد بقول حاتم الطائي:

اغْزُوا بَنِي ثُعَلٍ فَالْغَزْوُ جَدُّكُمُ ... عُدُّوا الرَّوَابِي وَلَا تَبْكُوا لِمَنْ قُتِلَا

قال الأنباري في تفسير «الجد» في قول امرىء القيس:

وَقَاهُمْ جَدُّهُمْ بِبَنِي أَبِيهِمْ ... وَبِالأَشْقَيْنَ مَا كَانَ الْعِقَابُ

«الجدّ. ها هنا: الحظ. من ذلك قولهم: «ولا ينفع ذا الجد منك الجد» أي لا ينفع ذا الحظ حظه من أمرك»[5].

---

(1) جـ 29 ص 29.
(2) شرح القصائد السبع الطوال ص 314.
(3) الجن ي 3.
(4) جـ 29 ص 105.
(5) شرح القصائد السبع الطوال ص 6.

(140) قوله تعالى: ﴿تَحَرَّوْا رَشَداً﴾[1].

فسّره أبو عبيدة[2] بـ «توخّوا وعمدوا» واستشهد بقول امرىء القيس:

دِيمَــةٌ هَــطْلَاءُ فِيـهَـا وَاطِفٌ   طَبَقُ الأَرْضِ تَـحَــرَّى وَتَــدِرْ

ونقل صاحب اللسان[3] عن أبي عبيدة تفسيره هذا وشاهده.

(141) قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَرَقَ الْبَصَرُ﴾[4].

فسّر الفراء[5] «بَرَق» بالفتح بـ «شخص وفتح» و«برِق»[6] بالكسر بـ «فزع» واستشهد بقول طرفة بن العبد:

نَعَــانِي حَـنَــانَــةُ طُــوبَــالَــةً   تَسِفُّ يَـبِيـســاً مِّنَ الْعِشْــرِقِ

فَنَفْسَــكَ فَــانْــعَ وَلَا تَنْـعَنِـي   وَدَاوِ الْــكُــلُومَ وَلَا تَــبْــرَقِ

أي لا تفزع من هول الجراح التي بك.

وعلى معنى الكسر وهو «الفزع» استصوب الطبري[7] القراءة وأتى بشاهد الفراء وهو قول طرفة هذا.

وهذا يعتبر من الطبري وقوفاً بالقراءة عندما يشهد الشعر الجاهليّ بمعناه. مع أن صحّة قراءة «الفتح» أمر لا شك فيه، وتلازم معنى القراءتين لم يستطع الطبري نفسه الإفلات منه عندما قال: «وأولى

(1) الجن ي 14.
(2) مجاز القرآن جـ 2 ص 272.
(3) مادة «حرى».
(4) القيامة ي 7.
(5) معاني القرآن جـ 3 ص 209.
(6) بالفتح قرأ نافع ـ وبالكسر بقية القراء. حجة القراءات ص 736.
(7) جـ 29 ص 179.

القراءتين بالصواب كسر الراء» فإذا برِق «بمعنى: فزع. فشق وفتح من هول القيامة وفزع الموت».

(142) قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعِ قُرْآنَهُ﴾[1].
وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ﴾[2].

يفسّر أبو عبيدة[3]: «القرآن» في هاتين الآيتين بالجمع والتأليف والضّم. يقول: (﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾ مجازه: تأليف بعضه إلى بعض». ويقول: (﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ مجازه: فإذا ألّفنا منه شيئاً فضممناه إليك فخذ به واعمل به وضمّه إليك». واستشهد بقول عمرو بن كلثوم:

ذِرَاعَــيْ حُــرَّةٍ أَدْمَــاءَ بِكْــرٍ هِجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْـرَأْ جَنِينـاً

أي لم تضم في رحمها ولداً قط. ويقال للّتي لم تحمل قط: «ما قرأت سَلًى قطّ».

أمّا الطّبري فقد وجه[4] تفسير قتادة لـ «قرآنه» بالحفظ والتأليف إلى أن معنى «القرآن» مصدر من قول القائل: قد قرأت هذه الناقة في بطنها جنيناً. إذا ضمّت رحمها على ولد. واستشهد بقول عمرو هذا.

واختار[5] في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ معنى المصدريّة أي قرأ يقرأ قرآناً وقراءة. وفي قوله جلّ ذكره: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ معنى فاتبع أحكامه واعمل بما فيه.

---

(1) القيامة ي 17 / 18.

(2) النحل ي 98.

(3) مجاز القرآن جـ 1 ص 1 / 2و جـ 2 ص 278.

(4) جـ 29 ص 189.

(5) الطبري جـ 29 ص 190.

(143) قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾[1].

فسّر الطبري[2] «النّذر» بأنه «كل ما أوجبه الإنسان على نفسه من فعل». واستشهد بقول عنترة العبسي:

الشَّاتِمَيْ عِرْضِي وَلَمْ أَشْتِمْهُمَا وَالنَّـاذِرَيْنِ إِذَا لَمْ أَلْقَهُمَا دَمِي

وبمثل ما فسّر الطبري به «النذر» في الآية. واستشهد عليه، فسّر شراح الشعر الجاهلي بيت عنترة هذا.

قال الزوزني: «والناذرين: والموجبان على أنفسهما سفك دمي»[3].

وقال التبريزي[4]: «ويقال نَذَرْتُ النَّذْرَ أَنْذِرُه. وَأَنْذُرُه: إذا أوجبته على نفسك».

(144) قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا﴾[5].

قال الطبري[6]: «الدُّحُوّ: إنما هو البسط. في كلام العرب. والمدّ. يقال منه: دَحَا يَدْحُو دَحْواً. وَدَحَيْتُ أَدْحَىٰ دَحْياً». واستشهد بقول أوس بن حجر:

يَـنْـفِـي الْـحَـصَـى عَـنْ جَـدِيـدِ الأَرْضِ مُـبْـتَـرِكٌ[7]
كَـأَنَّـهُ فَـاحِصٌ أَوْ لاَعِـبٌ دَاحِـي

---

(1) الإنسان ي 7.

(2) جـ 29 ص 208.

(3) شرح المعلقات السبع ص 195.

(4) شرح القصائد العشر ص 316.

(5) النازعات ي 30.

(6) جـ 30 ص 46.

(7) مسرع في العدو جادّ فيه.

جاء في اللسان[1]: «الدُّحُوُّ: البسط. دَحَىٰ الأَرْضَ يَدْحُوهَا دَحْواً: بسطها... والمطر الدَّاحِي: يَدْحَىٰ الحصى عن وجه الأرض: ينزعه. قال أوس بن حجر:

يَنْزِعُ جِلْدَ الْحَصَىٰ أَجَشَّ مُبْتَرِكُ   كَأَنَّهُ فَاحِصٌ أَوْ لَاعِبٌ دَاحِي».

ورواية البيت في الديوان[2] مثل اللسان.

(145) قوله تعالى: ﴿الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾[3].

فسّر الطبري[4] «الكنس» بأشياء تَكْنِس أي تأوي في مكانسها. قال: «والمكانس عند العرب هي: المواضع التي تأوي إليها بقر الوحش والظباء. واحدها: مَكْنَسٌ وَكِنَاسٌ». واستشهد بقول طرفة بن العبد:

كَأَنَّ كِنَاسَيْ ضَالَةٍ يَكْنُفَانِهَا   وَأَطْرَقِسِيٍّ تَحْتَ صُلْبٍ مُؤَيَّدِ

ويقول أوس بن حجر:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مُزْنَةً   وَعُفْرُ الظِّبَاءِ فِي الْكِنَاسِ تَقَمَّعُ

ثم قال: «وغير منكر أن يستعار ذلك في المواضع التي تكون بها النجوم من السماء».

وعلى هذا. فالطبري يرى ـ حيث لا دلالة على إرادة البقر والظباء أو النجوم ـ أن الصواب تعميم ذلك في كل ما كانت صفته الخنوس أحياناً والكنوس أخرى.

---

(1) مادة «دحا».

(2) ص 16.

(3) التكوير ي 16.

(4) جـ 30 ص 77.

جاء في اللسان[1]: «والمكنس: مولج الوحش من الظباء والبقر. تستكنّ فيه من الحرّ وهو: الكِنَاسُ».

(146) قوله تعالى: ﴿وَالتَّرَائِبِ﴾[2].

فسّر أبو عبيدة[3] «الترائب» بأنها: «مُعَلَّق الحُلِيِّ على الصدر». واستشهد بقول المثقب العبدي:

«وَمِنْ ذَهَبٍ يُشَنُّ عَلَى تَرِيبِ»

وهذا الشطر صدر بيت عجزه في المفضليّات[4]:

«كَلَوْنِ الْعَاجِ لَيْسَ بِذِي غُضُونِ»

قال التبريزي في شرح «تريب»: «والتريب: جمع تريبة وتجمع ترائب. وهي: عظام الصدر موضع القلادة».

(147) قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ﴾[5].

فسّر ابن قتيبة[6] «الضريع» بأنه: نبات يكون بالحجاز يقال لرطبه: الشِّبْرِق. لا يسمن ولا يشبع. والعرب تصفه بذلك. واستشهد بقول قيس بن عيزارة الهذلي:

وَحُبِسْنَ فِي هَزْمِ الضَّرِيعِ فَكُلُّهَا حَدْبَاءُ دَامِيَةُ الْيَدَيْنِ حَرُودُ

قال: «وإذا وقعت فيه الإبل لم تشبع وهلكت بالجوع». وعجز هذا

(1) مادة «كنس».

(2) الطارق ي 7.

(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 294.

(4) شرح إختيارات المفضل ص 1251 / 1252.

(5) الغاشية ي 6.

(6) تأويل مشكل القرآن ص 48 / 49.

البيت في شرح أشعار الهذليين للسكري هكذا[1]:

«حَـذْبَـاءُ بَـادِيَـةُ الضُّـلُوعِ جَـدُودُ»

قال السكري في شرح البيت: «الضريع: يابس العِشْرِق. وقالوا: الشِّبْرِق. وَهَزْمُه: ما تكسّر منه وَيَبِس. فإذا كان رَطْباً فهو: الحِلَّة. و«جدود» و«جرود» و«حرود»: التي لا لبن لها: حَارَدَتْ مُحَارَدَةً وحِرَاداً».

(148) قوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾[2].

فسّر الطبري[3] «جمّاً» بـ «كثيراً شديداً» من قولهم: قد جمّ الماء في الحوض: إذا اجتمع. واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

فَلَمَّا وَرَدْنَ الْمَاءَ زُرْقاً جِمَامُـهُ   وَضَعْنَ عِصِيَّ الْحَاضِرِ الْمُتَخَيِّمِ

قال ثعلب[4]: «والجَمام: ما اجتمع من الماء. الواحد: جمّة وجمّ».

(149) قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[5].

قال أبو عبيدة[6]: «يقال للبخيل: شديد ومتشدّد».

فشـديد عنده بمعنى «بخيل». واستشهد بقول طرفة بن العبد:

أَرَى الْمَوْتَ يَعْتَامُ النُّفُوسَ وَيَصْطَفِي   عَقِيلَةَ مَـالِ الْبَـاخِـلِ الْمُتَشَـدِّدِ

---

(1) جـ 2 ص 598.
(2) الفجر ي 20.
(3) جـ 30 ص 184.
(4) شرح شعر زهير ص 22.
(5) العاديات ي 8.
(6) مجاز القرآن جـ 2 ص 308 / 309.

وأمّا الطبري[1] فيورد تفسير أبي عبيدة وشاهده فينسبه إلى بعض البصريين ـ وهو يعنيه ـ دون تصريح. وكذلك فسّر الأنباري[2] «المتشدّد» في بيت طرفة بأنه «البخيل الممسك».

(150) قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُؤاً أَحَدٌ﴾[3].

قال الطبري[4] في تفسير «كفؤاً»: «والكُفْء ـ والكَفِيءُ ـ والكِفَاء في كلام العرب: واحد وهو: المِثْلُ والشِّبْهُ». واستشهد بقول النابغة الذبياني:

لَا تَقْذِفَنِّي بِرُكْنٍ لَّا كِفَاءَ لَهُ وَلَوْ تَأَثَّفَكَ الأَعْدَاءُ بِالرِّفَدِ

لا كفاء له يعني لا مثل له.

وبـ «المثل» أيضاً فسّر التبريزي[5] «الكفاء» في هذا البيت.

(151) قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾[6].

قال أبو عبيدة[7] في تفسير «النّفّاثات»: «السَّحَرة يَنْفُثْنَ». واستشهد بقول عنترة العبسي:

فَإِنْ يَبْرَأْ فَلَمْ أَنْفُثْ عَلَيْهِ وَإِنْ يُفْقَدْ فَحُقَّ لَهُ الْفُقُودُ

---

(1) جـ 30 ص 279.
(2) شرح القصائد السبع الطوال ص 200.
(3) الإخلاص ي 4.
(4) جـ 30 ص 348.
(5) شرح القصائد العشر ص 463.
(6) الفلق ي 4.
(7) مجاز القرآن جـ 2 ص 317.

قال المرزوقي[1] في شرح بيت عنترة هذا: «كان من رموزهم أن الواحد إذا رمى بسهم وأراد سلامة الرّميّة منه رَقَى بِعُوذَةٍ ونفث فيه ثم رمى به».

ملاحظات ونتائج هذا الفصل:

والآن، وبعد دراسة ومناقشة معاني المفردات وغريب القرآن وما استشهد به عليها من الشعر الجاهلي ومقابلة مذاهب المفسّرين فيها بمذاهب شرّاح الشعر الجاهلي أو ما ورد من معاني هذه الكلمات في كتب المعاجم، نأتي إلى استخلاص أهم نتائج هذا الفصل: -

(1) لم نجد فيما استشهدوا به من شعر جاهليّ محقّق أثـراً للهجة مستكرهة، أو لثغة مستقبحة مما يؤكد أن أشعارهم الرفيعـة في جاهليتهم كانت تنظم بلغة راقيـة متميزة تسمـو على الخصائص اللّهجيّة المرذولة والعيوب النّطقية الممجوجة.

(2) أدت وفرة المادة الشعريّة وغزارتها نتيجة حركة جمع اللغة وتدوين الشعر إلى الإكثار من الشواهد الجاهليّة وتأكيد المعنى المفسّر به اللّفظ القرآني بأكثر من شاهد جاهليّ، كما أن من مظاهرها اختلاف الشواهد بين المفسّرين.

(3) غزارة المادّة الشعرية أدّت إلى تطور الاستخدام في الشواهد الجاهليّة وتوظيفها لدراسة جوانب متعدّدة في اللفظ القرآني الغريب زائدة على أصل معناه.

فمثلاً: استشهد ابن عباس في القرن الأول بقول طرفة: «حَنَانَيْكَ

(1) شرح الحماسة ص 426.

بَعْضُ الشَّرِ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضٍ» على تفسير قوله تعالى: ﴿وَحَنَاناً﴾ بمعنى «رحمة». فاستشهد أبو عبيدة في القرن الثاني لنفس المعنى بقول امرىء القيس: «حَنَانَكَ ذَا الْحَنَـانِ» موافقـة لصيغة اللفظ القرآني، ووظف شاهد ابن عباس للاستشهاد على أن عامّة مـا يستعمل في لفظ «الحنان» المثنى «حنانيْك». وكذلك استشهد ابن عباس بقول سلامة بن جندل «يَوْمَانِ يَوْمُ مَقَامَاتٍ وَأَنْدِيَةٍ» شاهداً على أن معنى «نديّاً» في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾ «مجلساً» فجاء أبو عبيدة واستشهد لهذا المعنى بقول حاتم الطائي: «وَدُعِيتُ في أُولَى النَّدِيّ» فكان موافقاً للفظ القرآن في الإفراد. ووظف شاهد ابن عباس في بيان جمع «ندي» على «أندية». ثم جاء الطبري فأخذ بيت حاتم شاهداً على أصل المعنى وترك ما عداه.

(4) يظل الشعر الجاهليّ شاهداً على عربية القرآن وعربيّة معانيه، فهو:

أ ـ الذي يرجع إليه في معرفة مقاصد العرب بمعاني الألفاظ وترشيح ما يناسب منها تفسيراً للفظ القرآني والاستشهاد له.

ب ـ يحتكمون إليه في ترجيح ما يرجّحون من تفاسير ومعاني مختلفة تعارضت أدلّتها النّقليّة والعقليّة، فيرجعون بها إلى المعروف في كلام العرب من خلال شعرهم الجاهلي القديم.

جـ ـ وإمعاناً منهم في تأكيد وحدة اللغة فقد لا يتجاوزون في شرح بعض ألفاظ غريب القرآن اللفظة أو اللفظتين ثم يحيلون على الشاهد الجاهلي.

بل إنه قد يصر بعضهم على استفتاء الشعر الجاهلي واستشراحه

معنى اللفظ الغريب في القرآن مباشرة فيقتصر على النص الشعري الجاهلي شرحاً للمعنى.

(5) نلاحظ التدرّج في سلّم التطور في تفسير غريب القرآن وشرح مفرداته بين مفسري هذه الفترة «القرنين الثاني والثالث»، فبينما نجده عند أبي عبيدة يتصف بالإيجاز والشموليّة، يشرح بالعبارة المختصرة ويكتفي أحياناً بالكلمة المفردة شرحاً للكلمة المفردة، ثم يأتي بالشاهد الجاهلي وكأنّه يتعجّله لما يرى فيه من تكفّل بشرح المعنى المراد من اللفظ القرآني.

نجد الأخفش والفراء يتوسّعان فضل توسع في شرح معاني بعض المفردات وأكثر ما دفعهم إلى تلمّس وجوه المعني المختلفة للفظ الواحد في كلام العرب هو تخريج القراءات والاستشهاد لها أو الاحتجاج عليها، كل ذلك وفق ما تمليه لغة العرب وتسمح به طرق استعمالاتهم.

ثم نجد ابن قتيبة الذي ألف في ظروف تختلف عن ظروف سابقيه، ولأسباب تركزت حول معاني القرآن، كان من نتائجها أن تناول المفردات القرآنية تناولاً يرجّع به اللفظ إلى أصل معناه، ويحاول أن يستقصي المعاني للمفردة الواحدة ثم يورد شاهده على المعنى العام وأحياناً على أحد المعاني الفرعيّة.

أما الطبري فلما كان جامعاً لما تقدمه من تفسير مأثور مضافاً إليه ما بلغه عن علماء المعاني من تفاسير سبيلها لغة العرب في أشعارهم وطرائقهم في منطقهم، جعله ذلك أمام حشد هائـل من الآراء والأقوال والتوجيهات اللغويّة المختلفة، فكان لا بد له من مناقشتها ورد ما لا سبيل إلى قبوله ولا وجه لإقراره، والتوفيق بين ما يمكن

التوفيق بينه من هذه التفاسير، فكان يشرح معنى اللفظ الغريب مستفصياً أحياناً معاني اللفظ مبيّناً أصله عند العرب، لذلك كان كثيراً ما يورد في تفسير اللفظ أو الكلمة الواحدة ألفاظاً متعدّدة ثم يقول بعدها:

مثلاً: «وكل هذه الأقوال متقارب المعاني»[1] أو «وهذا كلّه معناه واحد والكلام مختلف»[2]. ثم يورد شاهده المحتمل لهذه المعاني جميعها.

ولا غرابة، فما قاله الطبري فيما يتّسع له اللفظ القرآني من المعاني، قاله شراح الشعر الجاهلي فيما يتّسع له اللفظ في الشعر الجاهلي، قال الخطيب التبريزي: «إن العرب يسمّون ما خرج عن الحكمة فساداً وشرّاً وخطأً وغيّاً وقبيحاً وضلالةً وجهالةً، كما يسمّون ما دخل فيها: رشداً وحسناً وصلاحاً وصواباً وخيراً وهدايةً»[3] واستشهد لكلامه هذا بقول المرقش الأصغر:

فَمَنْ يَلْقَ خَيْراً يَحْمَدِ النَّاسُ أَمْرَهُ
وَمَنْ يَغْوَ لاَ يَعْدِمْ عَلَى الْغَيِّ لاَئِماً

(6) كثير من شواهد مفسري هذه الفترة من الشعر الجاهليّ روى في دواوينه أو المجاميع الشعريّة أو الاختيارات أو شرح الشعر الجاهليّ بروايات تختلف عن روايات المفسرين، سواء كان الخلاف يمسّ محل الشاهد في البيت أو غيره.

---

(1) أنظر الطبري جـ 16 ص 101.
(2) أنظر الطبري جـ 17 ص 12.
(3) شرح إختيارات المفضل ص 558.

ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف فهو شائع كثيراً، ومعروف حتّى بالنسبة للشعر الإسلامي فضلاً عن الجاهليّ، وما ذلك إلّا لأن نقله كان يتم عن طريق الحفظ في الصدور وروايته تتم مشافهة، ولهذا يكثر الرواة لشعر الشاعر الواحد فيجمع ديوانه برواية راوية ثم يضاف إليه مرويّات رواة آخرين لنفس الشاعر[1].

وليس موضوع بحثنا هذا التحقيق في روايات الشعر الجاهليّ واختلافها لأن مادتنا من هذا الشعر مقتصرة على نماذج محقّقة ثابتة منه، إلّا أن ما نستفيده في هذا البحث من هذه القضيّة إثبات أن أصحّ الروايات وأوثقها ما استشهد به مفسّرو القرآن الكريم في فهم معانيه للأسباب التالية:

أ ـ أن المفسرين يروون البيت كما بلغهم، فإن كان شاهداً على ما ذهبوا إليه استشهدوا به وإلّا رووه على أن لا شاهد فيه، دون تطويع أوليّ، وقد يرجّحون الرأي في التفسير اعتماداً على بيت جاهليّ ويذكرون معه رواية أخرى للبيت، ولو أنهم عدّوا تعدّد الرواية مطعناً في شاهدهم لتحاشوا ذكره، لأن فيه مندوحة للإعتراض على التفسير وردّ الشاهد ولا سيما إذا كان المقام مقام تغليب رأي على آخر وترجيح، وهذا يدل على معرفتهم لقيمة ما يقولون وصواب ما يفعلون.

ب ـ كثيراً ما يحتكم المفسرون في ترجيح قراءة على غيرها تبعاً لموافقتها لما جاءت به أشعار العرب في جاهليتهم، فلا نتصور

---

(1) فمثلاً: ديوان علقمة الفحل: شرح الشنتمري، قسم رواية الأصمعي، وآخر رواية أبي علي القالي، وثالث للزيادات. وديوان زهير شرح الأعلم أيضاً ذيّله المحقّق بما اختص به ثعلب وصعوداء.

أبداً أن الطبري لو كان يشك في شعر طرفة مثلاً أن يقيمه سنداً وحجّة لترجيح قراءة أبي عمرو بن العلاء وغيره على قراءة نافع وعبد الله بن أبي إسحق[1]، أو يجيز الفراء[2] قراءة حمزة ومن معه ويستشهد لها.

جـ- والرّوايات التي أصاب الخلاف محل الشاهد منها لا يكاد ينفرد بها المفسرون، ومع ذلك فقد يصيب المفسر بتفسيره رواية أخرى للبيت أو تكون رواية المفسر أكثر انتشاراً، أو تكون أدقّ في التعبير وأقرب لاستقامة المعنى.

د- إذا تأكد المفسرون من نسبة البيت إلى صاحبه نسبوه، وربما زادوا الأمر إيضاحاً بذكر نسب الشاعر أو لقب شهرته وعلّة التسمية[3]، وإذا علموا إضطراباً في النسبة ذكروه[4]، وإذا أنشدهم منشد شعراً ولم ينسبه بيّنوا ذلك[5]، وهذا كله يؤكد ثقتهم وأمانتهم حتى لنجد من الاستقراء والتتبع أن كل شعر لم ينسبوه لصاحبه إنما هو - في الغالب - مختلف فيه ومضطرب النسبة، وأنهم لم يتركوا نسبته اعتباطاً، وحسبنا بذلك ثقة وأمانة.

---

(1) أنظر الطبري جـ 29 ص 179. ويلاحظ على الطبري أيضاً أنه قد يردّ قراءة لمخالفتها ما أجمع عليه الحجّة من قراء الأمصار رغم أنه وجّه معناها عربيّة ولم يطعن في شاهدها الجاهليّ، بل ردّها فقط لمخالفتها الإجماع. أنظر مثلاً جـ 25 ص 60.

(2) أنظر معاني القرآن للفراء جـ 3 ص 133.

(3) أنظر مجاز القرآن جـ 1 ص 274 / 163.

(4) أنظر مجاز القرآن جـ 2 ص 178.

(5) أنظر معاني القرآن للفراء جـ 1 ص 212.

فمثلاً: لم ينسب الفراء[1] ولا الطبري[2] البيتين:

وَإِذَا رَأَيْتَ الْبَاهِشِينَ إِلَى الْعُلَا
غُبْراً أَكُفُّهُمُ بِقَاعٍ مُمْحِلِ
فَأَعِنْهُمُ وَابْشَرْ بِمَا بَشِرُوا بِهِ
وَإِذَا هُمُ نَزَلُوا بِضَنْكٍ فَانْزِلِ

وتبيّن أنهما مختلفا النسبة[3].

ولم ينسب أبو عبيدة[4] ولا الطبري[5] قول الشاعر:

بِوَادٍ يَمَانٍ يُنْبِتُ الشَّتَّ صَدْرُهُ
وَأَسْفَلُهُ بِالْمَرْخِ وَالشَّبَهَانِ

وتبيّن أنه مضطرب النسبة[6] أيضاً.

ولم ينسب أبو عبيدة والطبري كذلك إلى شاعر معين هذا البيت:

وَلَسْتَ لإِنْسِيٍّ وَلَكِنْ لِمَلأَكٍ
تَنَزَّلَ فِي جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ

وتبيّن أنه مضطرب النسبة[7].

---

(1) معاني القرآن جـ 1 ص 212.

(2) الطبري جـ 3 ص 251.

(3) نسبا في اللسان: مادة «بشر» لعطية بن زيد.
وفي المفضليات ص 385 لعبد قيس بن خفاف البرجمي.

(4) مجاز القرآن جـ 2 ص 48.

(5) الطبري جـ 17 ص 138.

(6) نسب لرجل من عبد القيس. وللأحول اليشكري ـ أنظر اللسان: مادة «شبه».

(7) نسبه الشنتمري إلى علقمة الفحل في أشعار الستة الجاهليين جـ 1 ص 148 ـ ولم ينسبه له في ديوانه وإنما جاء البيت في صلة الديوان ص 118 ـ ونسب في اللسان: مادة «صوب» إلى رجل من عبد القيس وإلى أبي وجرة وإلى علقمة.

وهكذا، لو تتبعنا كل ما لم ينسبوه من شواهدهم لوجدنا عدم نسبته راجعاً - في الغالب - إلى الشّك فيها واختلافها، وبالتّالي يكون ما أجمعوا على نسبته أوثق ما بلغنا من شعر شعراء الجاهلية، لما تهيأ له من عوامل التحقيق والتوثيق مما لم يتح لغيره.

(7) شرّاح الشعر الجاهلي يستشرحون القرآن معاني الشعر، ويستشهدون بآياته فيما يذهبون إليه، ومفسّرو القرآن يستشهدون بالشعر الجاهلي فيما يذهبون إليه، وهذا أكبر دليل على وحدة اللغة.

(8) يلاحظ أن الجاهليين على جاهليّتهم يستعملون كلماتهم إذا نسبوها لله تعالى أو لشيء من العالم العلوي للدلالة على مزيد الفضل والبرّ والخير والصلاح.

(9) يتخذ أصحاب المعاجم اللغوية قسماً كبيراً من مادتهم اللغوية من تفاسير هؤلاء المفسّرين وأقوالهم.

(10) يبلغ أثر الشعر الجاهليّ المحقق - في الوصول إلى فهم معاني اللفظ الغريب في القرآن - ذروة الفضل، حين نرى أن ما تيسّر الوقوف عليه في شروح الشعر الجاهلي مما استشهد به على معاني مفردات القرآن وأستعين به على فهمها لم يختلف مع ما ذهب إليه أهل التّفسير واستشهدوا به عليه سوى كلمة واحدة.

الفصل الثاني

معاني الأساليب والنظم القرآني

دراسة وتطبيق

الفصل الثاني

معاني الأساليب والنظم القرآني

دراسة وتطبيق

ما يعنيه مفسّروا هذه الفترة بالأساليب هو ما يفهم من مثل قول ابن قتيبة: «وإنّما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب. . فالخطيب من العرب إذا ارتجل كلاماً. . لم يأت به من واد واحد بل يفتنّ فيختصر تارة إرادة التخفيف ويطيل تارة إرادة الإفهام ويكرّر تارة إرادة التوكيد، ويخفي بعض معانيه حتّى يغمض على أكثر السامعين ويكشف بعضها حتّى يفهمه بعض الأعجمين ويشير إلى الشيء ويكنّي عن الشّيء. وتكون عنايته بالكلام على حسب الحال وقدر الحفل وكثرة الحشد وجلالة المقام»[1].

وقوله أيضاً: «وللعرب المجازات في الكلام ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة والتّمثيل والقلب، والتقديم والتأخير والحذف والتّكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص. وبكل هذه المذاهب نزل القرآن»[2]. وما قاله أبو عبيدة في مثل ذلك[3].

---

(1) مشكل القرآن ص 10 / 11.

(2) السابق ص 15 / 16.

(3) أنظر مجاز القرآن جـ 1 ص 18 / 19.

ويمكن لنا ممّا تقدم أن نفهم أن الأساليب عندهم هي تلك الظّواهر التي استوقفتهم لبيان معانيها وفهم مراميها ومحاولة تعليلها من خلال البحث عمّا يناظرها من كلام العرب. وما يعنينا هنا ـ التزاماً بمنهج البحث ـ هو ما جاءوا في الاستشهاد على معانيه بالشعر الجاهلي.

ولمّا فصل ابن قتيبة تفسير الأساليب في القرآن ـ عن تفسير الغريب ومعاني المفردات ـ بكتاب يخصّه بعد أن كانا ممتزجين لدى من سبقه ـ فيما رأينا ـ وحاول أن يصنّف هذه الظواهر في أبواب وأن يضع لها بعض المصطلحات ويضبطها بتعريفات.

فكان عمله هذا أوضح صورة منظمة مرتّبة تمثّلت فيها جهود المفسّرين في هذه الفترة للوصول إلى معاني الأساليب القرآنية من خلال الرجوع إلى المعروف من كلام العرب والمألوف من سنتهم في منطقهم في أشعارهم لا سيما الجاهلية منها.

وعلى ذلك سرنا في دراستنا لمادّة هذا الفصل على نهج ابن قتيبة والتزمنا ترتيبه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

غير أننا عدلنا عن التّسمية بالأبواب إلى التّسمية بالظواهر، لأسباب أهمها:

(1) أننا تركنا أبواباً لا تقع مادتها تحت طائلة بحثنا.

(2) انتقينا من الأبواب الآيات القرآنية المفسرة وشواهدها الجاهليّة، وضربنا صفحاً عن كل ما عداها من نصوص كتب قديمة أو أحاديث أو أشعار غير جاهليّة.. الخ.

(3) بحكم تناولنا لفترة قرنين من الزمان. ضممنا ما عرض له من تقدم

عن ابن قتيبة أو تأخّر ـ إلى ما هو جزء منه ومتفرغ عنه من موضوعات هذه الأبواب فخرجنا بذلك عمّا هو مسجّل فيها.

فرأينا أن نعبّر بالظاهرة بدل الباب ليتسنّى لنا مثل ذلك.

والآن نبدأ في دراسة ما استشهد عليه بالشعر الجاهليّ من هذه الظواهر أو بعضها لنتبيّن أثر الشعر الجاهليّ في فهم معاني أساليب القرآن الكريم.

الظاهرة الأولى «المجاز»

قال ابن قتيبة: «وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل»[1]. وما يعنينا منه، ما جاء في القرآن الكريم واستشهد له بشعر جاهليّ مثل قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾[2] وقوله: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ﴾[3]، وقوله: ﴿فَإِذَا عَزَمَ الأَمْرُ﴾[4].

قال الفراء[5]: «يقال: كيف يريد الجدار أن ينقضّ؟» ثم أجاب على هذا السّؤال بقوله «وذلك من كلام العرب أن يقولوا: الجدار يريد أن يسقط، ومثله قول الله: «ولما سكت عن موسى الغضب» والغضب لا يسكت، وإنّما يسكت صاحبه، وإنّما معناه: سكن. وقوله: «فإذا عزم الأمر» وإنّما يعزم الأمر أهله».

هكذا فسّر الفراء إرادة الجدار، وسكـوت الغضب، وعزوم الأمـر، واستشهد على أن ذلك جار على سنن العرب في كلامهم وأساليبهم في تعبيرهم بقول عنترة بن شدّاد العبسي:

فَازْوَرَّ مِنْ وقْعِ الْقَنَـا بِلَبَانِـهِ ... وَشَكَىٰ إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحَمْحُمِ

---

(1) تأويل المشكل ص 76.

(2) الكهف ي 77.

(3) الأعراف ي 154.

(4) القتال ي 21.

(5) معاني القرآن جـ 2 ص 155 / 156.

وهو يريد أن جواد عنترة لم يشتك وإنّما هو على حال لو نطق لاشتكى واستعبر، وكذلك الجدار لم يرد ولا إرادة له، ولكنه كما قال أبو عبيدة: «فإذا كان في هذه الحال من رثة فهو إرادته»[1]، وهذا التفسير درج عليه ابن قتيبة ومن بعده الطّبري[2] وأورد ما قاله المفسّرون فيها من مجاز. وعقّب بقوله: «وإنّما خاطب جلّ ثناؤه بالقرآن من نزل الوحي بلسانه وقد عقلوا ما عنى به».

ولكن أناساً طعنوا على القرآن بالمجاز فزعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد[3].

فردّ ابن قتيبة: «ولو كان المجاز كذباً وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا فاسداً لأنّا نقول: نبت البقل ـ وطالت الشجرة ـ وأينعت الثمرة ـ وأقام الجبل ـ ورخص السّعر. . ولو قلنا للمنكر لقوله: «جداراً يريد أن ينقضّ» كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار: رأيت جداراً ماذا؟. . لم يجد بدّاً من أن يقول: جداراً يهمّ أن ينقضّ. أو يكاد أن ينقضّ. أو يقارب أن ينقضّ. وأيّاً ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلّا بمثل هذا اللفظ»[4]. وبذلك يؤكّد المفسّرون أن أسلوب المجاز في القرآن خطاب بما هو معهود عند العرب معروف في طرائقهم وسننهم في كلامهم ممّا لا مناص منه ولا محيد عنه، جروا عليه في أكثر كلامهم مما دفع إلى المغالاة فيه، فقد «ذهب قوم في قول الله وكلامه: إلى أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة وإنّما هو إيجاد للمعاني وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز كقول القائل: قال الحائط فمال، وقل

(1) مجاز القرآن جـ 1 ص 410.

(2) الطّبري جـ 15 ص 288 / 289 / 290.

(3) تأويل المشكل ص 99.

(4) السابق، ص 99 / 100.

برأسك إليّ، يريد بذلك: الميل خاصّة، والقول فضل. . وقالوا في قوله تعالى للسماء والأرض: ﴿ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[1]: لم يقل الله ولم يقولا. وكيف يخاطب معدوماً؟. . وإنّما هذا عبارة لكوّناهما فكانتا»[2].
واستشهد لذلك بقول المثقب العبدي:

تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَضِينِي أَهَـذَا دِينُـهُ أَبَـداً وَدِينِـي
أَكُلَّ الدَّهْرِ حَلٌّ وَارْتِحَالٌ أَمَـا يُبْقِي عَلَيَّ وَلاَ يَـقِيـنِي

قالوا: «وهي ـ يريدون ناقته ـ لم تقل شيئاً من هذا ولكنّه رآها في حال من الجهد فقضى عليها بأنّها لو كانت ممّن يقول لقالت مثل الذي ذكر».

واستشهدوا أيضاً بقول عنترة المتقدّم:

فَازْوَرَّ مِنْ وَقْعِ الْقَنَا بِلَبَانِـهِ وَشَكَـا إِلَيَّ بِعَبْـرَةٍ وَتَحَمْحُمِ

فقالوا: «لمّا كان الذي أصابه يشتكي مثله ويستعبر منه جعله مشتكياً وليس هناك شكوى ولا عبرة»[3].

إلّا أن ابن قتيبة الذي يقرّ[4] أن القول يقع فيه المجاز فيقال: قال الحائط فمال، وقل برأسك إليّ أمله. وقالت النّاقة: وقال البعير، يضع ضابطاً للتفريق بين أفعال الحقيقة وأفعال المجاز.

فيقرّر «أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكّد بالتكرار. فتقول: أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة،

(1) فصّلت ي 11.
(2) تأويل المشكل ص 78.
(3) السابق ص78 / 79.
(4) السابق ص 80 / 81.

وقالت الشجرة فمالت. ولا تقول: قالت الشجرة فمالت قولاً شديد»[1]. وعلى ذلك يجعل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾[2] من قول الله على الحقيقة، لأنّه بالمصدر وكّد معنى الكلام ونفى عنه المجاز.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[3].

ويورد الطبري[4] مقالة الذّاهبين إلى أن قول الله وكلامه ليس على حقيقته وصرفهم إيّاه في كثير من القرآن إلى المجاز عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَىٰ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[5].

ويضيف من شواهدهم على ما ذهبوا إليه: قول عمرو بن حممة الدّوسيّ:

فَأَصْبَحْتُ مِثْلَ النِّسْرِ طَارَتْ فِرَاخُهُ ... إِذَا رَامَ تَطْيَاراً يُقَالُ لَهُ قَعِ

حيث قالوا: «ولا قول هناك. وإنّما معناه: إذا رام تطياراً وقع». ثم يناقشهم ويردّ شواهدهم بما قرّره ابن قتيبة ولكنّه لم يشر إليه.

وخلاصة ما قاله الطبري: أن يقال لمن قالوا في قول الله: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾: نظير قول القائل: قال الحائط فمال ولا قول هناك وإنّما ذاك خبر عن ميل الحائط: «أفتجيزون للمخبرعن الحائطبالميل أن يقول: إنّما قول الحائط إذا أراد أن يميل أن يقول هكذا فيميل؟..

(1) السابق ص 82.
(2) النّساء ي 164.
(3) النحل ي 40.
(4) الطبري جـ 1 ص 510 / 511.
(5) البقرة ي 117.

فإن أجازوا خرجوا من مألوف كلام العرب وخالفوا منطقها وما يعرف به لسانها، وإن قالوا: ذلك غير جائز، قيل لهم: إن الله تعالى ذكره أخبر عن نفسه أن قوله للشيء إذا أراده أن يقول له كن فيكون، فأعلم عباده قوله الذي يكون به الشيء ووصفه ووكّده، وذلك عندكم غير جائز في العبارة عمّا لا كلام له ولا بيان في مثل قول القائل: قال الحائط فمال». ومما تقدّم يتّضح أن الشعر الجاهليّ وقف بالمعاني حيث يقف الاستعمال العربي.

فبالشاهد ثبت أن المجاز في القرآن جريان على سنن العرب، وبالشّاهد تبيّن أن إنكار المجاز في كلام العرب أمر لا سبيل إليه إلا بنقض كلامهم وإبطاله.

والشاهد أعوز المغالين الدّليل على ما ذهبوا إليه من مجاز فيما توفّرت فيه مواصفات الحقيقة.

وممّا فسّر بالمجاز قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[1] حيث يذكر ابن قتيبة[2] أن فريقاً من «أهل القدر»[3] قال في تفسيرها «يضلّهم: ينسبهم إلى الضّلالة. ويهديهم: يبيّن لهم ويُرشدهم».

قال ابن قتيبة: «فخالفوا بين الحكمين، ونحن لا نعرف في اللغة؛ أَفْعَلْت الرجل: نَسَبْتُه، وإنّما يقال إذا أردت هذا المعنى: فَعَّلْتُ، تقول: شجّعت الرّجل، وجبّنته، وسرّقته، وخطّأته، وكفّرته، وضلّلته، وفسّقته، وفجّرته، ولحّنته.. ولا يقال في شيء من هذا كلّه: أَفْعَلْتُه وأنت تريد: نسبته إلى ذلك».

ويورد ابن قتيبة احتجاج رجل من النّحويّين ـ قال إنّه كان يذهب إلى

---

(1) النحل ي: 93 وفاطر ي: 8.

(2) تأويل المشكل ص 92 / 93 / 94.

(3) يعني المعتزلة.

القدر ـ لقول العرب «كذّبت الرّجل وأكذبته» بمعنى نسبت إلى الكذب بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ»[1] بالتّخفيف والتّشديد[2] على أن «أَكْـذَبت» و«كَذَّبْتُ» جميعاً بمعنى: «نَسَبْتُ». كما يورد أيضاً احتجاج آخر ببيت ذكر أنّه لطرفة وهو ما يهمّنا هنا وهو:

وَمَا زَالَ شُرْبِي الرَّاحَ حَتَّى أَشَرَّنِي صَدِيقِي وَحَتَّى سَاءَنِي بَعْضُ ذٰلِكِ[3]

ويرد ابن قتيبة قول من احتجّ بالآية: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ﴾ ويقول: «ليس ذلك كما تأوّل. وإنما معنى: أكذبت الرجل: أَلْفَيْتُه كاذباً. وقول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ﴾ بالتّخفيف أي: لا يجدونك كاذباً فيما جئت به».

ويردّ حجة من احتجّ ببيت طرفة بقوله: «توهّم أن قوله: أشرّني»: نسبني إلى الشّر، وليس ذاك كما تأوّل. وإنما أراد: شَهَرَنِي وأذاع خبري من قولك «أَشْرَرْتُ الأَقِطَ وَشَرَّرْتُهُ: إذا بسطته على شيء ليجفّ».

والذي أراه رجحان رأي ابن قتيبة في عدم صحّة الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ﴾[4]، وبقول طرفة السابق.

---

(1) الأنعام ي 33.

(2) بالتخفيف نافع والكسائي. وبالتشديد الباقون. حجة القراءات ص 247 / 248.

(3) لا يوجد في الديوان.

(4) للآتي:

1 ـ ما عرفت بالتحديد والتّعيين من نسب إليه القول بأن معنى «لا يكذبونك» بالتشديد والتخفيف جميعاً واحد هو: ينسبونك إلى الكذب. إلّا هذا المحتجّ لرأي بعض القدريّة والذي لم يصرّح ابن قتيبة باسمه. أو ثعلب الذي ذكر صاحب اللسان «كذب» أنه قال: «أكذبه وكذّبه بمعنى» وهو مخالف لما في مجالس ثعلب نفسه من قوله (جـ 1 ص 271): («فإنهم لا يكذبونك» يقال: أكذبته إذا قلت: ما جئت به كذب. وكذّبته: إذا قلت: =

فقد قال أحمد بن فارس[1]: «ويقال: أشررت فلاناً إذا نسبته إلى الشّر، قال طرفة:

وَمَا زَالَ شُرْبِي الرَّاحَ حَتَّى أَشَرَّنِي   صَدِيقِي وَحَتَّى سَاءَنِي بَعْضُ ذٰلِكِ

ويقال: أشررت الشيء إذا أبرزته وأظهرته».

وقال ابن القطّاع: «وشَرَرْتُ الشيء شَرًّا، وأَشْرَرْتُهُ: بَسطْتُهُ»[2]، وقال أيضاً: «وَأَشْرَرْتُ الرَّجُلَ: نَسَبْتُهُ إلى الشّرّ. وأيضاً: أَظْهَرْتُهُ»[3]. وفي الأساس[4] قال الزمخشري: «وَشَرَّه في الشّمس وأَشَرَّه وَشَرَّرَهُ وشَرْشَرَهُ: بَسَطَهُ.. ومن المجاز، وَأَشَرَّ الأَمْرَ: أَظْهَرَهُ».

= كذبت). أمّا أكثر المفسرين وحتّى المتأخّرين منهم مثل القرطبي جـ 6 ص 416 وأبي حيّان جـ 4 ص 111 فيوردون الرأي على أنه «قيل هما بمعنى واحد» دون نسبة.

2 ـ فصّل الفراء في معاني القرآن جـ 1 ص 331وكذلك الطّبري جـ 7ص 180/ 181 / 182 القول على اختلاف المعنى بين قراءتي التشديد والتخفيف وأورد الطبري كثيراً مما قيل في ذلك رواية ودراية وليس في شيء منها ما يفيد بأن «أكذبت وكذّبت» جميعاً بمعنى نسبت إلى الكذب.

3 ـ يرجّح صواب ما ذهب إليه ابن قتيبة في تفسيره للآية على كلا القراءتين قول قطرب على اعتزاليّته ـ: «أكذبت الرّجل: إذا دلّلت على كذبه» وبين أبو زرعة في حجة القراءات ص 248 قول قطرب فقال: «فكأن تأويل ذلك: لا يدلّون على كذبك ببرهان يبطل ما جئتهم به».

وقول الزمخشري ـ على اعتزاليّته أيضاً ـ «لا يكذبونك: قرىء بالتّشديد والتّخفيف من: كذّبه: إذا جعله كاذباً في زعمه. وأكذبه: إذا وجده كاذباً». أنظر الكشاف جـ 2 ص 14 «مطبعة الحلبي».

(1) مقاييس اللغة جـ 3 ص 181.

(2) كتاب الأفعال جـ 2 ص 206.

(3) السابق ص 207.

(4) مادة «شرر».

وعلى ذلك يكون قول طرفة: «أشرّني».

إمّا بمعنى: نسبني إلى الشّرّ.. وهو ما ينكره بعضهم[1] وإمّا بمعنى: بسطني وأظهرني وأبرزني. وهو ما لا يمكن أن يؤخذ على حقيقته في البيت فينقل تجوّزاً إلى إرادة: إظهار الأمر وإذاعة الخبر.

وهذا ما يؤكّده:

(1) ما ذهب إليه بعض شرّاح الشعر الجاهلي في «أَشَرَّ يُشِرُّ» في هذا الشّعر. قال الأنباري في قول امرىء القيس:

تَجَاوَزْتُ أَحْرَاساً إِلَيْهَا وَمَعْشَراً عَلَيَّ حِرَاساً لَّوْ يُسِرُّونَ مَقْتَلِي

«ويروى: لو يُشِرُّونَ مقتلي، بالشّين أي يُظْهِرُون، يقال: أشررت الشيء: إذا أظهرته»[2].

قال التبريزي: «وأمّا «يُشِرُّونَ» فمعناه: يُظْهِرُونه لا غير. يقال: أَشْرَرْتُ الثوب: إذا نَشَرْتَهُ»[3].

(2) ما ذهب إليه الزّمخشري في الأساس من تمييز الاستعمالين الحقيقيّ والمجازيّ.

(3) ملاحظة أن بيت طرفة هذا لم يقع ضمن شواهد أحد من المفسّرين فيما رأيت مثل أبي عبيدة والأخفش والفراء والطّبري.

وبعد، فالذي أرتاح إليه هو رأي ابن قتيبة القاضي بعدم صحة الاحتجاج

---

(1) أنظر اللسان: مادة «شرر».

(2) شرح القصائد السبع الطوال ص 49.

(3) شرح القصائد العشر ص 51.

ببيت طرفة على أن «أشرّني» بمعنى: نسبني إلى الشّرّ، وبالتّالي على أن «يُضِلُّ» بمعنى: يَنْسِبُ إلى الضّلالة.

ومن المجاز قوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللهِ﴾[3].

فقد فسّرت «أيّام» في هذه الآية بـ «النِّعم» ونقل الطّبري ذلك مرويّاً عن النّبيّ ﷺ ومجاهد وقتادة وسعيد بن جبير. وهو ما درج عليه الطّبري نفسه وبيّن وجه المجاز في تسمية «النِّعم» «بالأيّام» فقال[1]: «وعظهم بما سلف من نعمي عليهم في الأيّام التي خلت، فاجتزىء بذكر الأيّام من ذكر النّعم التي عناها لأنّها أيّام كانت معلومة عندهم أنعم الله عليهم فيها نعماً جليلة أنقذهم فيها من آل فرعون بعدما كانوا فيما كانوا من العذاب المهين وغرق عدوّهم فرعون وقومه وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم».

ويورد لبعض أهل العربيّة ـ استشهاداً ـ بكلام العرب في جاهليتهم على تسمية «النّعم» «بالأيّام» فيقول[2]: «وقال آخرون منهم: قد وجدنا لتسمية النّعم بالأيّام شاهداً في كلامهم ثم استشهد لذلك بقول عمرو بن كلثوم:

وَأَيَّـامٍ لَـنَـا غُـرٍّ طِـوَالٍ عَصَيْنَا الْمَلْكَ فِيهَا أَنْ نَّدِينَا

وقال: فقد يكون إنما جعلها غرّاً طوالاً لإنعامهم على الناس فيها وقال: فهذا شاهد لمن قال: «وذكرهم بأيّام الله بنعم الله». ويقول الأنباري[3]: «ربما جعلت العرب الأيّام نعماً»، وينسب ـ مع اختلاف ـ ما عزاه الطبري إلى بعض

(1) إبراهيم ي 5.
(2) الطّبري جـ 13 ص 182.
(3) الطّبري جـ 13 ص 182 / 183.
(4) شرح القصائد السبع الطوال ص 389.

أهل العربية ـ إلى أبي عبيدة فيقول: «قال أبو عبيدة: هذه كلمة قلّما وجدنا لها شاهداً في كلامهم: أن يقال للنّعم أيّام. إلاّ أن عمرو بن كلثوم قد قال: «وأيّام لنا غرّ طوال» فقد يكون جعلها غرّاً طوالاً لإنعامهم على الناس فيها. فهذا شاهد لمذهب مجاهد». والملاحظ في هذين النّصين:

(1) أن نصّ الطبري «قد وجدنا» معنيٌّ به البيت، وأن الشاهد متحقّق فيه.

(2) أن نصّ الأنباري «قلّما وجدنا» ليس معنيّاً به البيت، بدليل قوله بعد: «إلاّ أن عمرو بن كلثوم».. الخ.

(3) أن شهادة البيت على معنى الآية أمر احتماليّ في النّصّين «فقد يكون.. الخ..».

وعلى ذلك، أرى أن نصّ الطّبري فيه اضطراب[1] ويرجّح ذلك أن قول الطّبري في رفضه أن يكون البيت شاهداً على معنى الآية وبيان أن تفسير «أيّام» في البيت بمعنى «النّعم» لا وجه له: «لأن عمرو بن كلثوم إنّما وصف ما وصف من الأيّام بأنها غرّ لعزّ عشيرته فيها وامتناعهم على الملك من الإذعان له بالطّاعة وذلك كقول الناس: ما كان لفلان قطّ يوم أبيض يعنون بذلك أنه لم يكن له يوم مذكور بخير. وأمّا وصفه إيّاها بالطّول فإنّها لا توصف بالطّول إلاّ في حال شدّة كما قال النابغة:

كِلِينِي لِهَمٍّ يَا أُمَيْمَةَ نَاصِبِ وَلَيْلٍ أُقَاسِيهِ بَطِيءِ الْكَوَاكِبِ

فإنّما وصفها عمرو بالطّول لشدة مكروهها على أعداء قومه ولا وجه لذلك غير ما قلت»[2] سبقه به أبو عبيدة في شرح البيت بمعزل عن الآية في عبارة

---

(1) لعل «قد وجدنا» تصحيف «قلّما وجدنا».

(2) الطّبري جـ 13 ص 183.

وجيزة فقال: «إنّما سمّي الأيّام غرّاً طوالاً لعلوّهم على الملك وامتناعهم منه لعزّهم فأيّامهم غرّ لهم وطوال على أعدائهم»[1].

ومهما يكن من أمر الاختلاف، فتفسير «أيّام» في الآية بـ«النّعم» لا اعتراض عليه. وتفسيرها في البيت بـ«النّعم» منع منه وصفها بالطّول. وعليه لا يصلح البيت شاهداً على معنى الآية. والله أعلم.

---

(1) شرح القصائد السّبع الطّوال ص 389.

الظّاهرة الثّانية «الاستعارة»

يقول ابن قتيبة «فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمّى بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلاً»[1].

وممّا فسّر بالاستعارة من أساليب القرآن الكريم واستشهد على معانيه بالشّعر الجاهليّ:

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[2]. قال الفرّاء[3]: «القرّاء مجمعون على رفع الياء» ثم روى بسنده: «عن ابن عباس أنه قرأ ﴿يَوْمَ تَكْشِفُ عن ساق﴾ يريد القيامة والساعة لشدّتها». ثم قال: وأنشدني بعض العرب لجدّ طرفة:

كَشَفَتْ لَهُمْ عَنْ سَاقِهَا وَبَدَا مِنَ الشَّرِّ الْبَرَاحُ

وبعد الفراء قال ابن قتيبة[4]: «فمن الاستعارة في كتاب الله قوله عزّ وجلّ ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ أي عن شدّة من الأمر. كذلك قال قتادة. وقال إبراهيم[5]: عن أمر عظيم». ثمّ بين الاستعارة فيه فقال: «وأصل هذا: أن

---

(1) تأويل المشكل ص 102وعرف أبو هلال العسكري الاستعارة بأنها «نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض» الصناعتين ص 274.

(2) القلم ي 42.

(3) معاني القرآن جـ 3 ص 177.

(4) تأويل المشكل ص 103.

(5) لعلّه يقصد ما رواه الطّبري بسنده «حدّثنا ابن حميد قال: حدّثنا مهران عن سفيان عن المغيرة عن إبراهيم عن ابن عبّاس «يوم يُكْشَفُ عن ساق» قال: عن أمر عظيم» الطّبري جـ 29 ص 38.

الرّجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجدّ فيه شمّر عن ساقه. فاستعيرت السّاق في موضع الشّدّة». ثم يأتي الطبري[1] ويفسّر على الاستعارة ويذكر ما رواه الفراء عن ابن عباس هكذا: «وذكر عن ابن عباس أنّه كان يقرأ ذلك ﴿يَوْمَ تَكْشِفُ عَن سَاقٍ﴾ بمعنى يوم تكشف القيامة عن شدّة». ثم يقول: «والعرب تقول: «كشف هذا الأمر عن ساق: إذا صار إلى شدة». ويأتي بشاهد الفرّاء.

قال المرزوقي في شرح هذا البيت: «وقوله: كشفت لهم عن ساقها. مَثَلٌ يضرب لشدّة الحرب وإنّما أهلها في ذلك الوقت يكشفون عن السّاق. فجعل الفعل لها. والمراد: انكشفت الحرب لهم عن تشمّر أهلها واشتدادها. وقد قيل: السّاق: اسم للشّدّة. وفسّر عليه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ فقيل المعنى: يوم يكشف عن شدّة. وكذلك كشفت الحرب عن ساقها. معناه: أبرزت عن شدّتها»[2].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾[3]، وقوله: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾[4]. يفسّر ابن قتيبة «الفتيل» بأنه: ما يكون في شق النواة. و«النقير»: النّقرة في ظهرها. ويجعله من الاستعارة. فيقول[5]: «ولم يرد أنهم لا يظلمون ذلك بعينه. وإنّما أراد أنهم إذا حوسبوا لم يظلموا في الحساب شيئاً ولا مقدار هذين التّافهين الحقيرين والعرب تقول: ما رزأته زِبالاً. والزِّبال: ما تحمله النّملة بفمها. يريدون: ما رزأته شيئاً». ويستشهد بقول النابغة الذبياني:

---

(1) الطّبري جـ 29 ص 42.
(2) شرح ديوان الحماسة جـ 2 ص 504 / 505.
(3) النّساء: ي 49، والإسراء: ي 71.
(4) النساء ي 124.
(5) تأويل المشكل ص 104.

يَجْمَعُ الْجَيْشَ ذَا الأُلُوفِ وَيَغْزُو ثُـمَّ لَا يَـرْزَأُ الْعَـدُوَّ فَتِيـلاً

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنِّيَ أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي﴾[1].

قال ابن قتيبة في تفسير «الخير» على الاستعارة: «أراد «الخيل» فسمّاها «الخير» لما فيها من المنافع»[2]. واستشهد بقول طفيل الغنوي:

وَلِلْخَيْلِ أَيَّامٌ فَمَنْ يَصْطَبِرْ لَهَا وَيَعْرِفْ لَهَا أَيَّامَهَا الْخَيْرَ تُعْقِبِ

ولكن البيت لا استعارة فيه. وإنّما هو تنويه بمنافع الخيل وأنّها مصدر خير. وقبل ابن قتيبة قال الفرّاء في تفسيرها في الآية: «آثرت حب الخيل. والخير في كلام العرب: الخيل»[3] أمّا الطبري فقال فيها: (وعنى بـ «الخير» في هذا الموضع «الخيل» والعرب فيما بلغني تسمّى «الخيل» «الخير»)[4].

ويورد في ذلك تفسيرها بـ «الخيل» عن السّدّي وقتادة. ورغم اتفاق المفسّرين على أن العرب تسمّي «الخيل»: «الخير». إلاّ أنهم لم يأتوا بشاهد أطلق فيه «الخير» وأريد به «الخيل».

أمّا تلازم الخير والخيل عند العرب فأمر لا شكّ فيه. وكما قال امرؤ القيس:

الْخَيْرُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَمَا غَرُبَتْ مُعَلَّقٌ بِنَوَاصِي الْخَيْلِ مَعْصُوبُ[5]

(1) صٓ ي 32.
(2) تأويل المشكل ص 105 / 106.
(3) معاني القرآن جـ 2 ص 405.
(4) الطّبري جـ 23 ص 154 / 155.
(5) ديوانه ص 225 تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وفيه «مطلّب» بدل «معلّق» وذكره الراغب الأصفاني مع بيت طفيل «الشاهد» أنظر محاضرات الأدباء جـ 1 ص 635 / 636 في «فضل الفرس».

ونلاحظ دقة تعبير الطبري «والعرب فيما بلغني تسمّي الخيل الخير» وكأنه يشير إلى فقدان الشاهد رغم أن التّسمية معروفة عن العرب تمام المعرفة.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لِلذِينَ ظَلَمُوا ذَنُوباً مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَابِهِمْ﴾[1] فسّر أبو عبيدة[2] «ذنوباً» بـ «نصيباً» وهذا تنبّهٌ منه إلى أن الاستعمال غير حقيقي فاستشهد عليه بقول علقمة بن عبدة:

وَفِي كُلِّ يَوْمٍ قَدْ خَبَطْتَ بِنَائِلٍ فَحُقَّ لِشَاسٍ مِّنْ نَّدَاكَ ذَنُوبُ

أي نصيب. ثم قال: «وإنّما أصلها الدّلو».

قال ابن قتيبة[3]: «وأصل الذّنوب: الدّلو. وكانوا يسقون الماء فيكون لهذا ذنوب ولهذا ذنوب. فاستعير في موضع النّصيب». وما قاله ابن قتيبة سبقه الفرّاء إليه حيث قال[4]: «والذّنوب في كلام العرب: الدّلو العظيمة. ولكن العرب تذهب بها إلى النّصيب والحظّ».

إلّا أن الفراء لم يعبّر بالاستعارة وهذا مما يدلّ على أن مصطلح الاستعارة لم يعرف قبل ابن قتيبة.

قال الشنتمري[5] في شرح البيت شاهد أبي عبيدة:

«والذّنوب: الدّلو، فضربها مثلاً للحظّ والنّصيب».

---

(1) الذّاريات ي 59.

(2) مجاز القرآن جـ 2 ص 228 / 229.

(3) تأويل المشكل ص 113.

(4) معاني القرآن جـ 3 ص 90.

(5) شرح ديوان علقمة ص 49.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾[1].

فسّر ابن قتيبة «أذن» بأنّه: يقبل كل ما بلغه. ثم قال:

«والأصل أن «الأذن» هي السامعة فقيل لكل من صدّق بكل خبر يسمعه: أذن. ومنه يقال: آذنتك بالأمر. فَأَذِنْت. كما تقول: أعلمتك فعلِمت. إنّما هو أوقعته في أذنك. يقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾[2] أي: اعْلَمُوا ومن قرأها «فَأَذِنُوا»[3] أراد: فَأَعْلِمُوا»[4]. واستشهد بقول الحارث بن حلزة:

آذَنَتْنَا بِبَيْنِهَا أَسْمَاءُ

قال الطّبري[5]: «ويقولون: هو أذن سامعة. يسمع من كل أحد ما يقول فيقبله ويصدّقه. وهو من قولهم: رجل أُذَنَهْ. مثل: فُعَلَهْ. إذا كان يسرع الاستماع والقبول وأصله من: أَذِنَ له يَأْذَنُ: إذا استمع له». ويستشهد بقول عدي بن زيد:

أَيُّهَا الْقَلْبُ تَعَلَّلْ بِدَدَنْ[6] إِنَّ هَمِّي فِي سَمَاعٍ وَأَذَنْ

و«الأَذَنْ» هو: «السّماع». قال الشريف المرتضى: «وإنّما حسّن تكرير المعنى اختلاف اللفظ»[7] يعني عطف «أَذَنْ» على «سماع» في البيت وهو بمعناه.

---

(1) التوبة ي 61.

(2) البقرة ي 279.

(3) حمزة وأبو بكر عن عاصم: حجة القراءات ص 148.

(4) تأويل المشكل ص 139.

(5) الطبري جـ 10 ص 168.

(6) لغة في «الدّد» وهو: اللّهو واللّعب.

(7) أمالي المرتضى جـ 1 ص 33.

الظّاهرة الثّالثة «المقلوب»

لم يضع ابن قتيبة تعريفاً محدّداً لما سمّاه «المقلوب»[1]، ولكن من خلال ما ذكر من مادّته يمكن تقريبه بأنه:

ما كان على عكس ما يسبق إلى الذّهن من معناه لانقلاب في المعنى أو الموقع.

ومنه أن يوصف الشيء بضدّ صفته.

كتفسير قتادة[2] لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِّنْهَا يَرْكُضُونَ. لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْئَلُونَ﴾[3] بالاستهزاء بهم.

استشهد له ابن قتيبة[4] بقول عبيد بن الأبرص:

هَـلَّا سَـأَلْتَ جُمُـوعَ كِنْـ ـدَةَ يَـوْمَ وَلَّـوْا أَيْـنَ أَيْنَـا

وقال: «يستهزىء بهم حين انهزموا. يريد أين تذهبون. ارجعوا» ولعدم التطابق بين الآية والبيت في المعنى قال ابن قتيبة عن البيت: «فيه طرف من هذا المعنى» يعني من معنى الآية، ولعلّه يقصد بأن المعنى في الآية ظاهره الإكرام

(1) تأويل المشكل ص 142.
(2) الطّبري جـ 17 ص 8.
(3) الأنبياء ي 12 / 13.
(4) تأويل المشكل ص 143.

بالرّجوع إلى التّرف والمساكن. ومعناه الإهانة والإستهزاء. أما البيت ففي معناه طلب الرّجوع استهزاء بهم ولا إكرام في ظاهره.

ومن المقلوب: أن يقدّم ما يوضّحه التأخير، ويؤخّر ما يوضّحه التّقديم. كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾[1] أي مخلف رسلِهِ وعدَه، لأن الإخلاف قد يقع بالوعد كما يقع بالرسل. تقول: أخلفت الوعد، وأخلفت الرسل.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيَ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[2] أي فإنّي عدوّ لهم. لأن من عاديته عاداك.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾[3] أي تدلّى فدنا لأنه تدلّي للدّنوّ. ودنا بالتّدلّي.

وقوله تعالى: ﴿بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[4] أي: بل على الإنسان من نفسه بصيرة، يريد شهادة جوارحه عليه، لأنّها منه، فأقامه مقامها.

هكذا فسر ابن قتيبة معاني هذه الآيات على القلب بالتقديم والتأخير. وفسّر الفراء[5] ـ على التّقديم والتأخير قوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ﴾[6] فقال في وجه من تفاسيرها: «وقد يجوز أن تجعل الفعل من المكافأة مستقبلاً فتقول: ولم يرد ممّا أنفق مكافأة من أحد. ويكون موقع اللّام التي في أحد ـ في الهاء التي خفضتها عنده. فكأنّك قلت: وما له عند أحد فيما أنفق من

(1) إبراهيم ي 47.

(2) الشعراء ي 77.

(3) النجم ي 8.

(4) القيامة ي 14.

(5) معاني القرآن جـ 3 ص 272 / 273.

(6) الليل ي 19.

نعمة يلتمس ثوابها» ثم قال: «وقد تضع العرب الحرف في غير موضعه إذا كان المعنى معروفاً».

واستشهد ابن قتيبة والفراء على ما ذهبا إليه من تفسير هذه الآيات على أسلوب القلب ـ من الشعر الجاهليّ بقول النابغة الذبياني:

وَقَدْ خِفْتُ حَتَّى مَا تَزِيدُ مَخَافَتِي عَلَى وَعِلٍ فِي ذِي الْمَطَارَةِ عَاقِلِ

«وكان الوجه أن يقول: حتى ما تزيد مخافة وعل على مخافتي فقلب لأن المخافتين استوتا»[1].

ويستشهد ابن قتيبة[2] أيضاً بقول علقمة بن عبدة:

فَـأَوْرَدْتُهَا مَـاءً كَأَنَّ جِمَـامَـهُ مِنَ الأَجْنِ حِنَّاءٌ مَعاً وَصَبِيبُ

أي فأوردتها ماء كأن جمامهُ حنّاء وصبيب معاً.

ومن المقلوب بالتّقديم والتأخير ما ذهب إليه بعض من يسمّيهم الطّبري[3] ـ أهل الغفلة ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[4] من أن معناه: التقديم والتأخير أي: إيّاكَ نستعين وإيّاكَ نعبد. مستشهدين بقول امرىء القيس:

وَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَىٰ لِأَدْنَىٰ مَعِيشَـةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِّنَ الْمَالِ

يريد بذلك: كفاني قليل من المال ولم أطلب كثيراً. إلّا أن الطّبري

(1) تأويل المشكل ص 151.
(2) السابق ص 161.
(3) الطبري جـ 1 ص 70 / 71.
(4) الفاتحة ي 5.

يرفض ذلك. ويرى أن الآية بمعزل عن معنى التقديم والتأخير وعن مشابهة البيت، حيث إن وجود العبادة في الآية يقتضي وجود المعونة عليها، ووجود المعونة يقتضي وجود العبادة. فيكون ذكر أحدهما دَالاًّ على الآخر. فيعتدل في صحّة الكلام تقديم ما تقدّم منها قبل صاحبه أن يكون موضوعاً في درجته ومرتّباً في مرتبته كقولك: قضيتَ حاجتي فأحسنتَ إليّ. أو: أحسنتَ إليّ فقضيتَ حاجتي. فلا يكون قاضياً حاجتك إلا وهو محسن إليك. ولا محسناً إليك إلا وهو قاض حاجتك. أمّا البيت فليس كذلك. إذ أنه يكفيه القليل من المال ويطلب الكثير، فليس وجود ما يكفيه منه بموجب له ترك طلب الكثير.

وواضح هنا صواب ما ذهب إليه الطّبري وأثر الشعر الجاهليّ في بيان وتوضيح معنى الأسلوب في هذه الآية.

وذكر ابن قتيبة نوعاً من المقلوب سمّاه «المقلوب على الغلط»[1] قال: «وهذا ما لا يقع فيه التأويل».

وخطّأ بعض[2] أصحاب اللغة، ذكر أنه كان يذهب إلى مثل هذا القلب في تفسير بعض آيات القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾[3].

يقول: وقع التّشبيه بالرّاعي في ظاهر الكلام والمعنى للمنعوق به وهو الغنم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُوْلِي الْقُوَّةِ﴾[4]. أي

(1) تأويل المشكل ص 152.
(2) لعلّه يقصد أبا عبيدة. أنظر المجاز جـ 1 ص 63 / 64، و جـ 2 ص 110.
(3) البقرة ي 171.
(4) القصص ي 76.

تنهض بها وهي مثقلة. قال ابن قتيبة[1]: «وهذا ما لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عزّ وجلّ لو لم يجد له مذهباً. لأن الشعراء تقلب اللفظ وتزيل الكلام على الغلط أو على طريق الضّرورة للقافية أو لاستقامة وزن البيت». ومثّل بقول أوس بن حجر:

فَهَـلْ لَكُمُ فِيهَـا إِلَيَّ فَـإِنَّنِي طَبِيبٌ بِمَا أَعْيَا النِّطَاسِيَّ حِذْيَمَا

أراد: «ابن حذيم» وهو طبيب كان في الجاهليّة.

ثم قال: «والله تعالى لا يغلط ولا يضطر. وإنّما أراد: ومثل الذين كفروا ومثلنا في وعظهم كمثل الناعق بما لا يسمع. فاقتصر على قوله «ومثل الذين كفروا» وحذف «ومثلنا» لأن الكلام يدلّ عليه»[2].

«وأراد بقوله: «ما إنّ مفاتحه لتنوء بالعصبة» أي تميلها من ثقلها» ويرجّح الطّبري[3] من تفسير هذه الآية ما يتّفق مع ما ذهب إليه ابن قتيبة فيها على ما ردّه من معنى القلب. لأن تـوجيهه إلى معنى القلب: مـا إن العصبة لتنهض بمفاتحه. وعلى ذلك ـ لم يكن فيه من الدّلالة على أنه أريد به الخبر عن كثرة كنوزه على نحو ما فيه إذا وجّه إلى معنى: ما إن مفاتحه لتثقل العصبة وتميلها، لأنّه قد تنهض العصبة بالقليل من المفاتح وبالكثير. وإنّما قصد جلّ ثناؤه الخبر عن كثرة ذلك.

والذي أراه أن ابن قتيبة كان صائباً في رفضه لتفسير الأسلوب القرآني

---

(1) تأويل المشكل ص 154.

(2) تأويل المشكل ص 156 ـ وبهذا تكون الآية مما حذف منه للاختصار وهو ما رجّحه الطبري من تفسيرها. أنظر جـ 2 ص 82.

(3) الطبري جـ 20 ص 110.

على مثل ما في أشعار العرب من مقلوب على الغلط لأن الشاعر يخطىء ويضطر.

وكان ابن قتيبة مرفّقاً في تمثيله لهذا القلب المنافي لنزاهة القرآن بقول الجاهليّ أوس بن حجر:

فَهَــلْ لَكُمُ فِيهَــا إِلَيَّ فَــإِنَّنِي طَبِيبٌ بِمَا أَعْيَا النِّطَاسِيَّ حِذْيَمَا

على أنه يريد: «ابن حذيم» فلم يمكنه فاكتفى بالمضاف إليه لضرورة الشعر مع أن الطبيب هو: ابن حذيم، ودليل الاضطرار أن الحذف أوقع في اللّبس[1] لعدم دلالة الكلام على ما حذف، ولهذا جعله ابن عصفور الأشبيلي من ضرائر الشّعر[2].

---

(1) العجيب أن الحذف في هذا البيت أوقع في اللبس من حاول أن ينفي عنه اللبس فقد استشهد به الزمخشري في الكشاف عند تفسير قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الذِي أُنزِلَ فِيهِ القُرْآنُ﴾ على أن التّسمية واقعة على المضاف والمضاف إليه جميعاً وأن قولَ النّبيّ ﷺ: «من صام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه» من باب الحذف لأمن اللبس وأتى بهذا البيت شاهداً. أنظر الكشاف جـ 1 ص 336 «مطبعة الحلبي».

فأخذ عليه البغدادي أنه خالف برأيه في الكشّاف ما ذهب إليه في (المفصّل) حيث مثّل بهذا البيت ضمن ما مثل به لما جاء اللبس فيه من الشعر. أنظر خزانة الأدب للبغدادي جـ 4 ص 279 / 280 «المطبعة السّلفية».

(2) ضرائر الشعر ص 167.

الظّاهرة الرّابعة «الحذف والاختصار»

لم يضع مفسّرو هذه الفترة تعريفاً محدّداً لهذه الظاهرة التي عبروا عنها أحياناً بالكناية وأخرى بالإضمار وثالثة بالاكتفاء وهـو المصطلح الـذي أخذه عنهم المتأخرون[1]. وإن كانت مسائله كلها يشملها قولهم: «العرب إنما تحذف من الكلام ما يدل عليه ما يظهر»[2]. وقد سجلوا كثيراً من أشكال هذه الظاهرة الأسلوبية خلال بحثهم في أساليب القرآن الكريم والكشف عن معانيه وفهم نصوصه وهم في تفسير هذا الأسلوب إنما يرجعون ـ شأنهم في غيره من الأساليب ـ إلى لغة العرب يستلهمونها المعاني ويستشفّون منها الـدّلالات المقصودة من ورائه لأن «من تتبع هذا من كلام العرب وأشعـارها وجـده كثيراً»[3]. وقد كان للشعر لا سيما الجاهليّ منه أثر كبير ودور خطير في الوصول إلى معاني هذا الأسلوب في القرآن الكريم والاستشهاد به على ما يذهب إليه المفسّرون منها. وسنتناول من أشكال هذه الظاهرة ما كان للشعر الجاهليّ أثر في بيان مدلوله وفهم معناه التزاماً بمنهج البحث.

فمنها: ـ

(1) حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه:

مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكِنِ الْبِرُّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[4].

(1) أنظر العمدة ص 222.

(2) تأويل المشكل ص 169 / 170.

(3) تأويل المشكل ص 171.

(4) البقرة ي 177.

قال الطبري[1]: «وإنّما معناه: ولكنّ البِرّ كمن آمن بالله واليوم الآخر، فوضع «من» موضع الفعل[2]، اكتفاء بدلالته ودلالة صلته التي هي له صفة، من الفعل المحذوف. كما تفعله العرب، فتضع الأسماء مواضع أفعالها التي هي بها مشهورة فتقول: الجود حاتم، والشجاعة عنترة. . ومعناها الجود جود حاتم، فتستغني بذكر حاتم إذ كان معروفاً بالجود من إعادة ذكر الجود بعد الذي قد ذكرته فتضعه موضع جوده لدلالة الكلام على ما حذفته استغناء بما ذكرته عمّا لم تذكره».

واستشهد بقول ذي الخرق الطّهوي:

حَسِبْتُ بُغَـامَ رَاحِلَتِي عَنَـاقـاً   وَمَـا هِيَ وَيْبَ غَيْرِكَ بِـالْعَنَـاقِ

يريد بغام عناق، أو صوت.

ومثل قوله قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ الله مَرَضاً﴾[3].

قال الطّبري[4]: «وإنما عنى تبارك وتعالى بخبره عن مرض قلوبهم الخبر عن مرض ما في قلوبهم من الاعتقاد. ولمّا كان معلوماً بالخبر عن مرض القلب أنه معنيّ به مرض ما هم معتقدون من الاعتقاد استغنى بالخبر عن القلب بذلك. والكناية عن تصريح الخبر عن ضمائرهم واعتقاداتهم». واستشهد بقول عنترة العبسيّ:

(1) الطبري جـ 2 ص 95.
(2) يقصد بالفعل هنا «المعنى» المغاير للذّات.
(3) البقرة ي 10.
(4) الطبري جـ 1 ص 121.

هَــلاَّ سَــأَلْــتِ الْــخَــيْــلَ يَــا ابْــنَــةَ مَــالِــكٍ
إِنْ كُــنْــتِ جَــاهِــلَةً بِــمَــا لاَ تَــعْــلَمِــي

يريد: هلاّ سألت أصحاب الخيل.

وقال الأنباري: «وقوله: سألت الخيل: معناه: ركّاب الخيل. فحذف الرّكّاب وأقام الخيل مقامهم»[1].

ومثل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾[2].

فسّرها الأخفش[3] بـ«هـل يسمعون منكم. أو هـل يسمعون دعاءكم» فحذف الدّعاء واستشهد على أن العرب تحذف مثل هذا بقول زهير بن أبي سلمى:

الْقَائِدُ الْخَيْلَ مَنْكُوبــاً دَوَابِرُهــا   قَدْ أُحْكِمَتْ حَكَمَاتُ الْقَدِّ وَالأَبَقَا

يريد: حكمات الأبق. فحذف «حكمات» وأقام «الأبق» مقامها.

وأورد الطبري[4] هذا التفسير مع شاهده معزوّاً إلى بعض نحويّ البصرة وهو يعني الأخفش.

قال ثعلب في شرح البيت: «يريد: حكمات القدّ وحكمات الأبق. فترك الثاني»[5].

(1) شرح القصائد السبع الطوال ص 342 / 343.
(2) الشعراء ي 72.
(3) معاني القرآن للأخفش جـ 2 ص 426.
(4) الطّبري جـ 19 ص 83.
(5) شرح شعر زهير ص 46.

ومثل قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾[1].

قال أبو عبيدة: «مجازه مجاز المختصر. أشربوا في قلوبهم العجل: حبّ العجل. وفي القرآن ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[2] مجازها: أهل القرية»[3].

واستشهد على الحذف في هاتين الآيتين بقول النابغة الذبياني:

كَأَنَّكَ مِنْ جِمَالِ بَنِي أُقَيْشٍ يُقَعْقَعُ خَلْفَ رِجْلَيْهِ بِشَنِّ

حيث أضمر: جملاً: أي جمل يقعقع خلف رجليه بشنّ. ويرجّح الطبري[4] تفسير: «وأشربوا في قلوبهم العجل» بـ«وأشربوا في قلوبهم حبّ العجل» ويوضّحه بأنه إنّما يقال ذلك في حبّ الشيء. فيقال منه «أشرب قلب فلان حبّ كذا» بمعنى سقى ذلك حتى غلب عليه وخالط قلبه. ويستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

فَصَحَوْتُ عَنْهَا بَعْدَ حُبٍّ دَاخِلٍ وَالْحُبُّ يُشْرَبُهُ فُؤَادُكَ دَاءُ

ويقول عن ترك ذكر «الحبّ» في الآية الكريمة «ولكنّه ترك ذكر الحبّ اكتفاء بفهم السّامع لمعنى الكلام إذ كان معلوماً أن العجل لا يشرب القلب وأن الذي يشرب القلب منه حبّه». ويجعل مثله قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾.

ونلاحظ في شاهد أبي عبيدة قول النابغة السابق. أنه أتى به

(1) البقرة ي 93.
(2) يوسف ي 82.
(3) مجاز القرآن جـ 1 ص 47.
(4) الطّبري جـ 1 ص 423.

شاهداً لمجرد وجود الحذف فحسب ولم يتطابق في نوع المحذوف مع ما في الآيتين من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. وهذا يوضح ما استحدثه ابن قتيبة من تقسيم مادة هذه الظواهر إلى أنواع.

(2) **أن يأتي الكلام مبنيّاً على أن له جواباً فيحذف الجواب اختصاراً لعلم المخاطب به**[1]:

كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لله الْأَمْرُ جَمِيعاً﴾[2].

وكقوله تعالى أيضاً: ﴿وَلَوْ لَىٰ فَضْلُ الله عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ الله رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[3].

فسّر ابن قتيبة[4] الآية الأولى على أن الجواب المحذوف هو «لكان هذا القرآن» وفي الثانية «لعذّبكم». واستشهد على حذف الجواب هنا بقول امرىء القيس:

فَـأُقْسِمُ لَوْ شَيْءٌ أَتَـانَا رَسُـولُهُ سِوَاكَ وَلَكِنْ لَمْ نَجِدْ لَكَ مَدْفَعاً

أي: لرددناه.

أما الفراء[5] فقد فسّر آية الرّعد ـ ﴿ولو أنّ قرآناً سيّرت به الجبال﴾

---

(1) تأويل المشكل ص 165.
(2) الرعد ي 31.
(3) النّور ي 20.
(4) تأويل المشكل ص 165 / 166.
(5) معاني القرآن جـ 2 ص 63.

الآية ـ ، على حذف جواب «لو» وتركه، لأن أمره معلوم. واستشهد ببيت امرىء القيس المتقدّم. وقال أيضاً: «وإن شئت جعلت جوابها متقدّماً»: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ﴾[1]. ولكن الطّبري الذي تعقّب الجميع قال[2]: «وقال آخرون: بل معناه: ﴿ولو أن قرآناً سيّرت به الجبال﴾ كلام مبتدأ منقطع من قوله: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمٰنِ﴾ قال: وجواب «لو» محذوف استغنى بمعرفة السامعين المراد من الكلام عن ذكر جوابها» فيكون المعنى على ذلك: «ولو أن قرآناً سيّرت به الجبال أو قطّعت به الأرض أو كلّم به الموتى بل لله الأمر جميعاً». أي لو كان فعل ذلك بشيء من الكتب فيما مضى كان ذلك. ثم قال: «قالوا: والعرب تفعل ذلك كثيراً. ومنه قول امرىء القيس:

فَلَوْ أَنَّهَا نَفْسٌ تَمُوتُ سَرِيحَةً وَلَكِنَّهَا نَفْسٌ تَقَطَّعُ أَنْفُساً»

أي: لفنيت واستراحت.

قال الأنباري[3] في معنى هذا البيت: «أراد: فلو أنّها نفس تموت سويّة لانقضت وفنيت، فحذف الجواب لدلالة المعنى».

وأورد الطّبريّ أيضاً بيت امرىء القيس الأوّل:

فَأُقْسِمُ لَوْ شَيْءٌ أَتَانَا رَسُولُهُ سِوَاكَ وَلَكِنْ لَمْ نَجِدْ لَكَ مَدْفَعاً

وهذا البيت رغم أن كل من ذكره من المفسّرين أورده شاهداً على

(1) الرعد ي 80.
(2) الطّبري جـ 13 ص 151 / 152.
(3) أنظر شرح القصائد السبع الطوال ص 423ورواية البيت عنده هكذا:

فَلَوْ أَنَّهَا نَفْسٌ تَمُوتُ سَوِيَّةً وَلَكِنَّهَا نَفْسٌ تَسَاقَطُ أَنْفُساً

حذف جواب «لو» فإن البغدادي قال في خزانته[1]: «وفيه «يعني هذا البيت» أن الجواب مذكور في البيت الذي بعده وهو:

إِذَنْ لَـرَدَدْنَاهُ وَلَـوْ طَـالَ مُكْثُـهُ لَـدَيْنَا وَلَكِنَّـا بِحُبِّكَ وُلَّعَـاً

. . . وقد ذكره الزّجاجي في أماليّه الصّغرى والكبرى في جملة أبيات ثمانية رواها عن المبرّد من قصيدة لامرىء القيس».

وعلى ذلك يكون قوله: «ولكن لم نجد لك مدفعاً» جملة اعتراضية. وبين البغدادي عذر من قدّر الجواب على اعتباره محذوفاً بأن بيت الجواب ساقط في أكثر الرّوايات.

وهذا يؤكد الثقة في المفسّرين وأمانتهم وبالتّالي صحّة ما يستخدمون من أشعار جاهليّة في استشهاداتهم. فهم لا يتزيدون ما لم يسمعوه ويرووه ولا يتنقّصون ما علموه وعرفوه. وحسبنا أن بيت امرىء القيس هذا لا يوجد في ديوانه.

وكقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّماً فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ﴾[2].

يرى الطّبري في تفسير هذه الآية أن جواب «إن» محذوف تقديره «فافعل» كما روي عن ابن عباس. ويقول[3]:

«ترك جواب الجزاء فلم يذكر لدلالة الكلام عليه ومعرفة السّامعين بمعناه. وقد تفعل العرب ذلك فيما كان يفهم معناه عند المخاطبين

(1) خزانة الأدب (تحقيق: هارون. نشر: مكتبة الخانجي ـ دار الرفاعي) جـ 10 ص 85.
(2) الأنعام ي 35.
(3) الطبري جـ 7 ص 184.

به، فيقول الرّجل منهم للرّجل: إن استطعت أن تنهض معنا في حاجتنا إن قدرت على معونتنا. ويحذف الجواب وهو يريد: إن قدرت على معونتنا فافعل.. ونظير ما في الآية مما حذف جوابه. وهو مراد لفهم المخاطب لمعنى الكلام قـول الشاعـر» عبيد بن الأبرص:

فَبِحَظٍّ مِـمَّـا نَعِـيشُ وَلَا تَـذْ هَبْ بِـكِ التُّرَّهَاتُ فِي الأَهْوَالِ

فأضمر: فعيشي.

(3) **الإضمار لغير مذكـور**[1]:

كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾[2] يعني الشّمس ولم يذكرها قبل ذلك.

وقوله: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَّا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ﴾[3] يريد: على الأرض.

وقوله: ﴿فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً﴾[4] يعني: بالوادي.

وقوله: ﴿إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ﴾[5] أي بموسى أنه ابنها.

وقوله: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا﴾[6] يعني الدنيا أو الأرض.

---

(1) تأويل المشكل ص 174.

(2) صٓ ي 32.

(3) فاطر ي 45.

(4) العاديات ي 4.

(5) القصص ي 10.

(6) الشمس ي 3.

وقوله: ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾[1] أي عقبى هذه الفعلة.

وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[2] يعني القرآن فكنّى في أوّل السّورة.

هكذا فسّر ابن قتيبة[3] الأسلوب في هذه الآيات وقدّر الظاهر المكنّى عنه فيها وذكر أن الإضمار لغير مذكور للاختصار. واستشهد بقول حاتم الطائي:

أَمَـا وِيُّ مَا يُغْنِي الثَّـرَاءُ عَنِ الْفَتَى ... إِذَا حَشْرَجَتْ يَوْماً وَضَاقَ بِهَا الصَّدْرُ

يعني النّفس.

واستشهد بهذا البيت الطّبري أيضاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ﴾[4]، وقال: «وقال: فأسرّها. فأنّث لأنه عني بها الكلمة وهي ﴿أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَاناً وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾.. وكنّى عن الكلمة ولم يجر لها ذكر متقدّم. والعرب تفعل ذلك كثيراً إذا كان مفهوماً المعنى المراد عند سامعي الكلام»[5].

واستشهد بقول حاتم. وقال: «يريد: وضاق بالنفس الصّدر. فكنّى عنها ولم يجر لها ذكر إذ كان في قوله: إذا حشرجت يوماً، دلالة لسامع كلامه على مراده بقوله، وضاق بها» وهكذا قال الأنباري[6] في هذا المعنى.

---

(1) الشمس ي 15.

(2) القدر ي 1.

(3) تأويل المشكل ص 174 / 175.

(4) يوسف ي 77.

(5) الطبري جـ 13 ص 30.

(6) شرح القصائد السبع الطوال ص 22.

واستشهد ابن قتيبة[1] أيضاً بقول طرفة بن العبد:

«أَلَا لَـيْتَنِـي أَفْـدِيكَ مِنْهَـا وَأَفْـتَـدِي»

قال: «يعني: الفلاة» وبمثل ذلك قيل في شرح[2] الشعر الجاهلي.

وكقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[3].

يذكر ابن قتيبة[4] في تفسيرها أن الله تعالى خاطب الجان والإنسان ولم يتقدم إلّا ذكر الإنسان، لأنه ذكرهم فيما بعد. واستشهد على جريان العرب على ذلك في كلامهم بما نقله عن الفراء بقوله: «قال الفراء[5]: ومثله قول المثقّب العبدي:

فَمَـا أَدْرِي إِذَا يَمَّمْتُ أَرْضـاً أُرِيـدُ الْخَيْـرَ أَيُّهُمَـا يَـلِينِـي
أَأَلْخَيْـرَ الَّـذِي أَنَـا أَبْتَغِيـهِ أَمِ الشَّـرُّ الَّـذِي هُـوَ يَبْتَغِينِي

فكنّى عن الشّر وقرنه في الكناية بالخير قبل أن يذكره ثم أتى به بعد ذلك».

ويأتي[6] الفراء بهذين البيتين شاهداً على استعمال العرب لهذا الأسلوب عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالاً فَهِيَ إِلَى الأَذْقَانِ﴾[7] حيث كنّى عن الأيمان، ولم يذكرها. وذلك

---

(1) تأويل المشكل ص 176.
(2) أنظر مثلاً شرح السبع الطوال الجاهليات: للأنباري ص 582.
(3) الرحمن ي 13.
(4) تأويل المشكل ص 176.
(5) لم يذكر ذلك في (معاني القرآن) عند تفسير سورة الرّحمٰن، وسيرد في محلّه قريباً.
(6) معاني القرآن جـ 2 ص 372.
(7) يس ي 8.

لأن الغلّ لا يكون إلا باليمين والعنق جامعاً لليمين والعنق فيكفي ذكر أحدهما من صاحبه. كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ﴾[1].

فضمّ الورثة للوصيّ ولم يذكروا لأن الصّلح إنّما يقع بين الوصيّ والورثة. واستشهد على ذلك بالبيتين وقال: «فكنّى عن الشّر وإنّما ذكر الخير وحده وذلك أن الشّر يذكر مع الخير». وأضاف عن آية ﴿يس﴾ أنّها في قراءة عبد الله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَيْمَانِهِمْ أَغْلالاً فَهْيَ إِلَى الأَذْقَانِ﴾. قال: فكفت الأيمان من ذكر الأعناق في حرف عبد الله، وكفت الأعناق من الأيمان في قراءة العامّة.

وكقوله تعالى: ﴿والله جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالاً وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَاناً وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ»[2].

قال الطبري[3]: «فإن قال لنا قائل: وكيف جعل لكم سرابيل تقيكم الحرّ فخصّ بالذّكر الحرّ دون البرد وهي تقي الحرّ والبرد. أم كيف قيل: ﴿وجعل لكم من الجبال أكناناً﴾ وترك ذكر ما جعل لهم من السّهل؟ قيل له: قد اختلف في السّبب الذي من أجله جاء التنزيل كذلك وسنذكر ما قيل في ذلك ثم ندلّ على أولى الأقوال بالصّواب.

فروي عن عطاء[3] الخراساني في ذلك ما حدّثني الحارث قال:

(1) البقرة ي 182.

(2) النحل ي 81.

(3) الطبري جـ 14 ص 156 / 157.

(4) هو أبو عثمان عطاء بن ميسرة صدوق يهم كثيراً. صنف في تفسير القرآن وناسخه ومنسوخه. ت 135 هـ / طبقات الداوردي جـ 1 ص 385.

حدثنا القاسم قال: حدثنا محمد بن كثير عن عثمان بن عطاء عن أبيه قال: إنما نزل القرآن على قدر معرفتهم، ألا ترى إلى قول الله تعالى ذكره: ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلاَلاً، وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَاناً﴾. وما جعل لهم من السهول أعظم وأكثر ولكنهم كانوا أصحاب جبال. ألا ترى إلى قوله: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً إِلَى حِينٍ﴾[1]، وما جعل لكم من غير ذلك أعظم منه وأكثر. ولكنهم كانوا أصحاب وبر وشعر ألا ترى إلى قوله: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ﴾[2] يعجّبهم من ذلك وما أنزل من الثّلج أعظم وأكثر ولكنهم كانوا لا يعرفون به. ألا ترى إلى قوله: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ وما تقي من البرد أكثر وأعظم ولكنهم كانوا أصحاب حرّ.

فالسبب الذي من أجله خصّ الله تعالى ذكره السّرابيل بأنها تقي الحرّ دون البرد ـ على هذا ـ هو أن المخاطبين بذلك كانوا أصحاب حرّ. فذكر الله تعالى ذكره نعمته عليهم بما يقيهم مكروه ما به عرفوا مكروهه دون ما لم يعرفوا مبلغ مكروهه وكذلك في سائر الأحرف الأخر.

وقال آخرون: ذكر ذلك خاصة اكتفاء بذكر أحدهما من ذكر الآخر. إذ كان معلوماً عند المخاطبين به معناه. وأن السرابيل التي تقي الحرّ تقي أيضاً البرد.

وقالوا: ذلك موجود في كلام العرب مستعمل. واستشهدوا لقولهم بقول الشاعر:

---

(1) النحل ي 80.

(2) النّور ي 43.

وَمَـا أَدْرِي إِذَا يَمَّمْتُ وَجْهـاً   أُرِيـدُ الْخَيْـرَ أَيُّهُمَـا يَـلِينِـي

فقال: أيهما يليني، يريد: الخير أو الشّرّ. وإنّما ذكر الخير لأنه إذا أراد الخير فهو يتّقي الشّرّ».

ثم يصوّب الرأي الأوّل ويرجّحه فيقول: «وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: إن القوم خوطبوا على قدر معرفتهم. وإن كان في ذكر بعض ذلك دلالة على ترك ذكره لمن عرف المذكور والمتروك. وذلك أن الله تعالى ذكره إنّما عدّد نعمه التي أنعمها على الذين قصدوا بالذّكر في هذه السّورة دون غيرهم فذكر أياديه عندهم».

والذي أراه أن يجمع بين الرأيين. فيجعل الحذف جرياً على استعمالهم في منطقهم. وتخصيص المحذوف بشيء دون الآخر مراعاة للمعروف عندهم والمألوف لديهم.

(4) **حذف الكلمة**[1] والكلمتين:

كقوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾[2].

قال أبو عبيدة[3]: «فيه مضمر مجازه: عند من في السماء رزقكم وعنده ما توعدون» ويجعل مثلها في الإضمار قوله تعالى: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾[4] وقوله: ﴿وَسَلِ الْقَرْيَةَ﴾[5]، ويقول: فهذا

---

(1) يقصد: غير المضاف الذي أقيم المضاف إليه مقامه.

(2) الذّاريات ي 22.

(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 226.

(4) يوسف ي 70.

(5) يوسف ي 82 ـ وقد تقدمت في حذف المضاف إليه. وفي ذكرها هنا دليل آخر على أن =

كلّه فيه إضمار والعرب تفعل ذلك. واستشهد بقول النابغة الذبياني:

كَأَنَّكَ مِنْ جِمَالِ بَنِي أُقَيْشٍ يُقَعْقَعُ خَلْفَ رِجْلَيْهِ بِشَنِّ

أراد: كأنّك جمل من جمال بني أقيش.

واستشهد بهذا البيت أيضاً الأخفش[1] على هذا الأسلوب كذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مِنَ الذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾[2] بقوله: «يقول: منهم قوم. فأضمر القوم».

(5) **حذف «لا» من الكلام، والمعني إثباتها**[3]:

كقوله تعالى: ﴿تَالله تَفْتَؤُ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾[4]، أي: لا تزال تذكر يوسف.

قال ابن قتيبة[5]: «وهي تحذف مع اليمين كثيراً». واستشهد بقول امرىء القيس:

فَقُلْتُ يَمِينَ الله أَبْـرَحُ قَاعِـداً وَلَوْ ضَرَبُوا رَأْسِي لَدَيْكِ وَأَوْصَالِي

واستشهد بهذا البيت كذلك الطّبري[6] عند تفسيره لقوله تعالى:

= المفسرين قبل ابن قتيبة لم يراعوا المطابقة في نوع المحذوف وإنما فسروا واستشهدوا لمجرد الحذف.

(1) معاني القرآن جـ 1 ص 239.

(2) النساء ي 46.

(3) تأويل المشكل ص 174.

(4) يوسف ي 85.

(5) **تأويل المشكل** ص 174.

(6) **الطبري** جـ 2 ص 402 / 403. وفي البيت: «قطعوا» بدل «ضربوا».

﴿وَلَا تَجْعَلُوا الله عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾[1] بأنه: «لا تجعلوا الله قوة لأيمانكم في أن لا تبروا، ولا تتّقوا، ولا تصلحوا بين الناس». وقال: «وترك ذكر «لا» في الكلام لدلالة الكلام عليه، واكتفاء بما ذكر ممّا ترك» وفي البيت: «فقلت: يمين الله لا أبرح ـ فحذف «لا» اكتفاء بدلالة الكلام عليها».

(6) **حــذف الــلاّم:**

ومما فسّر على حذف حرف «اللام» قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ الله يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْلَا أَن مَّنَّ الله عَلَيْنَا لَخُسِفَ بِنَا وَيْكَأَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾[2].

ذكر الفراء[3] ـ ضمن ما ذكر في تفسير «ويكأنّ» ـ أن بعض[4] النّحويين يذهب إلى أنهما كلمتان، يريد «ويك أنّه» أراد: ويلك فحذف اللاّم، وجعل أنّ مفتوحة بفعل مضمر. كأنّه قال: ويلك أعلم أنّه كذا، فأضمر «أعلم».

قال الفراء: «ولم نجد العرب تعمل الظنّ والعلم بإضمار مضمر في «أنّ»، وذلك يبطل إذا كان بين كلمتين أو في آخر الكلمة فلمّا أضمره جرى مجرى التّرك. ألا ترى أنه لا يجوز في الابتداء أن تقول: يا هذا أنّك قائم، ولا: يا هذا أن قمت. تريد: علمت، أو: أعلم، أو: ظننت، أو: أظن، وأما حذف اللاّم من «ويلك» حتى

(1) البقرة ي —224
(2) القصص ي 82.
(3) معاني القرآن جـ 2 ص 312 / 313.
(4) لعلّه المنسوب في القرطبي جـ 13 ص 319لـ «قطرب».

تصير «ويك» فقد تقوله العرب لكثرتها في الكـلام». واستشهد لحذفها بقول عنترة:

وَلَقَدْ شَفَى نَفْسِي وَأَبْرَأَ سُقْمَهَا   قَوْلُ الْفَوَارِسِ وَيْكَ عَنْتَرَ أَقْدِمِ

ثم ذكر قول آخرين: «إن معنى «ويكأنّ»: أن «وي» منفصلة من «كأنّ» كقولك للرّجل: وي. أما ترى ما بين يديك. فقال: وي. ثم استأنف «كأنّ يعني: كأن الله يبسط الرّزق، وهي تعجّب. و«كأن» في مذهب الظّنّ والعلم. فهذا وجه مستقيم. ولم تكتبها العرب منفصلة. ولو كانت على هذا لكتبوها منفصلة. وقد يجوز أن تكون كثر الكلام بها فوصلت بما ليست منه كما اجتمعت العرب على كتاب «يا ابن أمّ»[1] «يا بنؤم» قال: وكذا رأيتها في مصحف عبد الله وهي في مصاحفنا أيضاً».

وهذا الرأي وإن استبعده الطّبري[2] ـ ضمن ما استبعده ـ لمخالفته خطوط المصاحف كلّها بالفصل بين «وي» و«كأنّ» إلاّ أنّني أميل إلى قول النّحّاس[3] يعنيه: «أحسن ما قيل في هذا قول الخليل وسيبويه ويونس والكسائي: إن القوم تنبّهوا أو نُبّهوا، فقالوا: وي، والمتندّم من العرب يقول في خلال تندّمه «وي»».

وما اختاره أيضاً الخطيب[4] التبريزي عند شرحه لبيت عنترة، الشاهد، فقال: «وقولـه: ويك، قـال بعض النّحويين: معنـاه: ويحـك، وقال بعضهم: معنـاه: ويلك. وكلا القـولين خـطأ..

(1) طه ي 94.

(2) الطّبري جـ 20 ص 121.

(3) الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي جـ 13 ص 318.

(4) شرح القصائد العشر ص 313 / 314.

والأحسن في هذا ما روي عن سيبويه عن الخليل وهو: أن «وي» منفصلة، وهي كلمة يقولها المتندّم إذا ما تنبّه على ما كان منه».

ولعلّه يتناسب مع سياق الآيات في قوله تعالى:

﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ. وَقَالَ الذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللهِ خَيْرٌ لِّمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً وَلاَ يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ. فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِن فِئَةٍ يَنصُرُونَهُ مِن دُونِ اللهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنْتَصِرِينَ. وَأَصْبَحَ الذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ اللهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْلاَ أَن مَّنَّ اللهُ عَلَيْنَا لَخَسِفَ بِنَا وَيْكَأَنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾[1].

حتميّة دلالة المذكور على المحذوف في (الحذف والاختصار):

يقرّر المفسّرون أنّه يجوز الحذف في كلام العرب إذا كان ما بقي منه وذكر دالّاً على ما حذف وأضمر، وإلّا فلا يجوز.

وعلى ذلك لا يجوز تقدير محذوف وتفسير أي كلام عربيّ على معنى الحذف إلّا إذا كان فيما ذكر دليل على ما ترك.

وتكون دقّة فهم المعنى وتقدير المحذوف بقدر قوّة دلالة المذكور في الكلام على المحذوف منه ووضوحها.

لذلك قال ابن قتيبة: «وقد يشكل الكلام ويغمض بالاختصار والإضمار»[2] كقوله تعالى: ﴿إِنِّي لاَ يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ

(1) القصص ي 79 / 80 / 81 / 82.

(2) تأويل المشكل ص 169.

حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. وأورد معنى تفسير الفرّاء[2] لهذه الآية وهو أنّه لم يقع الاستثناء من المرسلين وإنّما وقع من معنى مضمر في الكلام كأنه قال: «لا يخاف لديّ المرسلون،بل غيرهم الخائف إلّا من ظلم ثم تاب فإنّه لا يخاف».

قال ابن قتيبة: «وهو يبعد، لأن العرب إنّما تحذف من الكلام ما يدلّ عليه ما يظهر، وليس في ظاهر هذا الكلام على هذا التأويل دليل على باطنه».

ثم قال: «والذي عندي ـ والله أعلم ـ أن موسى عليه السلام لمّا خاف الثّعبان وولّى ولم يعقّب، قال الله عز وجلّ: ﴿يَا مُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾، وعلم أن موسى مستشعر خيفة أخرى من ذنبه في الرّجل الذي وكزه فقضي عليه فقال: ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ﴾ أي توبة وندماً فإنّه يخاف وإني غفور رحيم».

فيقدّر ابن قتيبة المحذوف: «فإنّه يخاف» لدلالة ما ذكر عليه وهو قوله: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ﴾.

وتفسير ابن قتيبة هذا قريب من تفسير الحسن البصري وابن جريج الذي رجّحه الطبري[3]. واستصوبه على أن الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ من ﴿المرسلون﴾ صحيح. ثم اختلف في المحذوف المقدّر كل حسب ما ارتأى من دلالة المذكور على المحذوف.

فابن قتيبة جرى على اتّصال الكلام، والمعنى: إلّا من ظلم ثم بدّل حسناً بعد سوء ـ فإنه يخاف ـ وإنّي غفور رحيم. أمّا الطبري فقد استشكل

(1) النمل ي 10 / 11.
(2) معاني القرآن جـ 2 ص 287.
(3) الطبري جـ 19 ص 137 / 138.

وتساءل. وكيف يكون خائفاً من كان قد وعد الغفران والرّحمة؟ فجرى في تقديره على اعتبار انتهاء الخبر عن الرّسل من ظلم منهم ومن لم يظلم عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ وأن ما بعده كلام آخر بعد الأوّل وهو الخبر عمّن ظلم من الرّسل وسائر النّاس غيرهم، فقدّر المحذوف «فمن ظلم» ثم بدّل حسناً بعد سوء فإنّي غفور رحيم.

وهكذا نجد تقدير ابن قتيبة «فإنّه يخاف» لدلالة: «إني لا يخاف لديّ المرسلون». وتقدير الطبري «فمن ظلم» لدلالة ﴿إلّا من ظلم﴾ المذكور في الآية ـ وإن اختلفا في المقدّر المحذوف ـ إلّا أنّهما معاً من دلالة المذكور.

ونرى صواب استبعاد ابن قتيبة لتقدير الفرّاء للمستثنى منه المحذوف بـ «بل غيرهم الخائف» لعدم وجود ما يدلّ عليه فيما ظهر. والله أعلم.

ويرجع ابن قتيبة هذا الغموض والإشكال في هذه الآية ونحوها إلى أنّه جار على استعمال العرب منسجماً مع سننهم في أساليب كلامهم فيقول[1]: «ومن تتبّع هذا في كلام العرب وأشعارها وجده كثيراً».

ويستشهد من أشعارهم الجاهليّة بقول الشّنفري:

فَلَا تَدْفِنُونِي إِنَّ دَفْنِي مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ وَلَكِنْ خَامِرِي أُمَّ عَامِرِ

يريد: لا تدفنوني ولكن دعوني للتي يقال لها إذا صيدت: خامري أم عامر[2] يعني: الضّبع لتأكلني.

---

(1) تأويل المشكل ص 171.

(2) رواية البيت في الحيوان للجاحظ «تَقْبُرُوني» بدل «تدفنوني» جـ 6 ص 450 وكذلك في الأغاني جـ 21 ص 205 وفيه أيضاً «أَبْشِري» بدل «خامري». كذلك في شرح الحماسة جـ 2 ص 487. ونسب البيت في الحيوان لتأبّط شرّاً.

وبالرجوع إلى شرح هذا الشاهد في شروح الشعر الجاهلي نجد خلافاً بيّناً وواضحاً في تقدير المحذوف في هذا البيت، قال المرزوقي: «قال: ولكن أبشري أم عامر، أي ولكن الضّبع تأكل لحمي فأبشري أم عامر، جعله كما هو لقب[1] الضّبع، وموضعه من الإعراب مبتدأ والخبر محذوف، وهو: تأكلني وتتولّى أمري ونحوه، وإنّما جعلت لقباً لها لأن العادة في اصطياد الضّبع أن يقصد وجارها ويحفر، وهي تتأخر شيئاً فشيئاً والصائد يقول: أم عمرو ليست ها هنا؟ أبشري أم عامر بشاء هَزْلَى وجراد عَظْلَى[2]. خامري أم عامر ليست ها هنا. . ولمّا كان الأمر على هذا في اصطيادها لقّبها ببعض ما تخاطب به في تلك الحال فكأنّه قال: لا تقربوني إذا متّ فقد حرّمت دفني عليكم ولكن الذي يقال له أبشري أم عامر وليّ أمري دونكم، فهذا وجه حسن يذهب إليه الحذّاق من أصحاب المعاني»[3]. ويقول في شرحه أيضاً: «ويحتمل أن يكون البيت على كلامين. كأنّه قال: لا تدفنوني فخاطب أصحابه ورفقاءه، وليس يريد نهيهم عن ذلك، ولكن يريد كشف حاله لهم وبيان عاقبة أمره فيهم، ثم أقبل على الضّبع فقال: أبشري يا أمّ عامر فإنّك تأكلين منّي»[4].

فنجد المرزوقي ذكر في تقدير المحذوف وتفسير البيت أكثر من رأي وجميعها تعتمد دلالة ما ذكر في استنباط ما حذف.

كما يستشهد[5] ابن قتيبة بقول عنترة العبسي:

هَـلْ تُبْلِغَنّي دَارَهَـا شَـدَنِيَّـةٌ ... لُعِنَتْ بِمَحْرُومِ الشَّرَابِ مُصَرَّمِ

(1) الصحيح أن «أم عامر» كنية الضبع كما في اللسان: مادة «عظل» وليس لقباً.

(2) جراد عظلي أي لا تبرح.

(3) شرح ديوان الحماسة جـ 2 ص 488.

(4) السابق، ص 489.

(5) تأويل المشكل ص 171.

«يريد: دعى عليها بأن يحرم ضرعها أن يدرّ فيه لبن فاستجيب للدّاعي فلم تحمل ولم ترضع». وفسّر ابن الأعرابي فقال: «سبّت بذلك فقيل: أخزاها الله فما لها درّ ولا بها لبن»[1]. وقال التبريزي[2]: «لعنت» يدعو عليها بانقطاع لبنها أي: «بأن يحرم ضرعها اللّبن فيكون أقوى لها، ويجوز أن يكون غير دعاء. ويكون خبراً».

وهكذا نلحظ أن هذه التّقديرات المتعدّدة كلّها واردة وجميعها محتملة في دلالة ما هو مذكور من الكلام عليها، كما نجد أن فيها مجالاً واسعاً للتّدبّر تتبارى فيه القدرات على الفهم وتتسابق العقول إلى إدراك مدلولات الأساليب في حدود ما تكفّل المذكور من الكلام بالدّلالة عليه والإشارة إليه.

لهذا عقّب المرزوقي على أحد التوجيهات في بيت الشنفرى السّابق بقوله: «فهذا وجه حسن يذهب إليه الحذّاق من أصحاب المعانى»[3].

أمّا إذا تعدّى التقدير حدود ما هو مدلول عليه باللفظ الظاهر فهو عندهم مرفوض لأن العرب ـ كما قال الطّبري ـ : «تجتزىء في منطقها ببعض من بعض إذا كان البعض الظاهر دالاّ على البعض الباطن وكافياً منه»[4].

لذلك ردّ تفسير من فسّر قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[5] على الاستفهام، حيث لا دليل عليه، فقال[6]: «بعض[7]

(1) اللسان: مادة «لعن».
(2) شرح القصائد العشر ص 280.
(3) شرح ديوان الحماسة جـ 2 ص 488.
(4) الطّبري جـ 1 ص 76.
(5) الشعراء ي 22.
(6) الطّبري جـ 19 ص 69.
(7) يعني الأخفش: أنظر معاني القرآن: للأخفش جـ 2 ص 426.

نحوي البصرة يقول: «وتلك نعمة تمنّها علي» فيقال: هذا استفهام. كأنّه قال: أتمنّها عليّ؟ ثم فسّر فقال: «إن عبّدت بني إسرائيل» وجعله بدلاً من النّعمة». قال الطّبري: «وأنكر ذلك بعض أهل العربية وقال: هو غلط من قائله لا يجوز أن يكون همز الاستفهام يلقى وهو يطلب فيكون الاستفهام كالخبر. وقد استقبح ومعه «أم» وهي دليل على الاستفهام، واستقبحوا:

تَـرُوحُ مِنَ الْحَيِّ أَمْ تَبْتَكِـرْ وَمَـاذَا يَضُـرُّكَ لَـوْ تَنْتَـظِرْ[1]

فقال بعضهم: هو: أتروح من الحيّ؟ فحذف الاستفهام أوّلاً اكتفاء بـ «أم». وقال أكثرهم: بل الأول خبر والثاني استفهام. وكأن «أم» إذا جاءت بعد الكلام فهي الألف، أمّا وليس معه «أم» فلم يقله إنسان».

---

(1) لامرىء القيس بن حجر: أنظر ديوانه ص 154(تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم) وفيه: «عليك بأن» بدل «يضرّك لو».

الظاهرة الخامسة «تكرار الكلام والزّيادة فيه»

قال ابن قتيبة: «القرآن نزل بلسان القوم وعلى مذاهبهم. ومن مذاهبهم التكرار: إرادة التوكيد والإفهام»[1]. وهو أنواع: -

* منه: ما تكرّر من جنس واحد وبعضه يجزيء عن بعض كالتّكرار في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾[2]، وتكرار: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[4]. وقوله: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[5]. وقوله: ﴿أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى. ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾[6]. وقوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ. ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾[7].

قال ابن قتيبة عن التكرار في هذه الآيات: «كل هذا يراد به التأكيد للمعنى الذي كرّر به اللّفظ»[8]. واستشهد بقول عبيد بن الأبرص:

هَـلَّا سَـأَلْـتَ جُـمُـوعَ كِـنْـ ـدَةَ يَـوْمَ وَلَّـوْا أَيْـنَ أَيْـنَـا

(1) تأويل المشكل ص 182.
(2) سورة الكافرون.
(3) في سورة الرّحمٰن.
(4) التكاثر ي 3 / 4.
(5) الانشراح ي 5 / 6.
(6) القيامة ي 34 / 35.
(7) الانفطار ي 17 / 18.
(8) تأويل المشكل ص 183.

وقول ابن قتيبة بأن التكرار في هذه الآيات المتقدمة يراد به التوكيد للمعنى الذي كرّر به اللفظ، هو اختصار شديد لما قاله مفسّرو هذه الفترة من معاني التكرار في هذه الآيات، كقول الفراء[1] في آية التكاثر: «والكلمة قد تكرّرها العرب على التّغليظ والتّخويف». وقول أبي عبيدة[2] عن التّكرار في آية الانشراح: «لجعل الرجاء أعظم من الخوف». وما ينقله الطّبري[3] منقولاً عن قتادة في التكرار في آية القيامة من أنه «وعيد على وعيد».

ولكن قول ابن قتيبة «وبعضه يغني عن بعض»[4] ليس على إطلاقه وإنّما يغني بعضه عن بعض في مجرد أداء المعنى أمّا في إفادة التوكيد فلا، لأن التّوكيد منوط بالتكرار وناتج عنه، وإرادة التوكيد هي الضّرورة الدّاعية إلى التكرار والحاجة الباعثة عليه، فلا يتم التّوكيد إلاّ به.

وهذا ما نراه سبباً لردّ الطبري[5] قول من رأى «أن إعادة «إِيَّاكَ» مع «نَسْتَعِينُ» بعد تقدّمها في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ بمعنى قول عديّ بن زيد:

وَجَاعِلُ الشَّمْسِ مِصْراً لا خَفَاءَ بِهِ ... بَيْنَ النَّهارِ وبَيْنَ اللَّيْلِ قَدْ فُصِلاَ»[6]

(1) معاني القرآن جـ 3 ص 287.
(2) مجاز القرآن جـ 2 ص 303.
(3) الطبري جـ 29 ص 200.
(4) تأويل المشكل ص 182.
(5) الطبري جـ 1 ص 70 / 71.
(6) نسبه صاحب اللسان لأمية بن أبي الصّلت. وذكر أن ابن برّي ينسبه إلى عدي وهو الصحيح لأنها نسبة الطّبري وسياق القصيدة في ديوان عديّ يؤكد ذلك. أما في ديوان أمية فالبيت مبتور مع بيت آخر فقط ـ أنظر اللسان «مصر» ديوان عدي ص 159، وديوان أمية ص 61.

واعتبره جهلاً من قائله، للخلاف بينهما في الاستعمال العربي. لأنّ «إيّاك» ترك إعادتها جائز في الاستعمال وإن كان الأفصح إعادتها مع كل فعل كما في الآية هنا. لأن «الكاف» من «إياك» هي كناية اسم المخاطب التي كانت تكون كافاً وحدها متّصلة بالفعل إذا كانت بعده، فكان الفصيح إعادتها مع كل فعل متصلة فيقال: اللّهمّ إنّا نعبدك ونستعينك ونحمدك ونشكرك، فكان أفصح في كلام العرب من قول: اللّهمّ إنّا نعبدك ونستعين ونحمد، فلمّا كثرت بإيّا متقدمة، لأن الأسماء لا تكون في كلام العرب على حرف واحد إذا انفردت بنفسها، فكان الأفصح إعادتها مع كل فعل شأنها متأخّرة، أمّا «بين» فهي لا تكون إلّا تكريراً إذا اقتضت اثنين وأعيدت لأنّها لا تنفرد بالواحد، فلا يقال: الشمس قد فصلت بين النّهار، لاستحالة الكلام بسبب نقصانه عمّا به الحاجة إليه من تمام معناه الذي تقتضيه «بين»، بينما يصحّ ذلك في إيّاك» فيقال: اللّهمّ إيّاك نعبد. ويكون الكلام تامّاً: فيكون معلوماً أن احتياج كل كلمة نظيرة «إياك نعبد» إلى «إياك» كحاجة «نعبد» إليها. فيكون الصواب أن تكرّر معها «إيّاك» إذ كانت كل كلمة منها جملة خبر مبتدأ.

* ومنه: زيادة «ألا» في الكلام.

كقوله تعالى: ﴿أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ﴾[1].

وقوله أيضاً: ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفاً عَنْهُمْ﴾[2].

ذكر ابن قتيبة[3] أن «ألا» زيدت في الآيتين للتنبيه.

---

(1) هود ي 5.

(2) هود ي 8.

(3) تأويل المشكل ص 192 / 193.

واستشهد بقول طرفة بن العبد:

أَلَا أَيُّهٰذَا الزَّاجِري أَحْضُرَ الْـوَغَىٰ   وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَّاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي؟

أراد: أيها الزّاجري أن أحضر الوغى فزاد «ألا».

* ومنه زيادة: «الباء».

كقوله تعالى: ﴿تُنْبِتُ بِالدُّهْنِ﴾[1].

وقوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾[2] أي اسم ربّك.

وقوله: ﴿عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ﴾[3] أي يشربها.

وقوله: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾[4] أي: هزي جذع النخلة.

وقوله: ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ﴾[5] أي: أيّكم المفتون.

بذلك فسّر ابن قتيبة[6] هذه الآيات على زيادة «الباء».

قال: «والباء تزاد في الكلام والمعنى إلقاؤها».

واستشهد بقول امرىء القيس:

«هَصَـرْتُ بِغُصْـنٍ ذِي شَـمَارِيـخَ مَيَّـالِ»

أي: غصناً.

---

(1) المؤمنون ي 20ـ و«تُنْبُتُ» بضم التّاء قراءة ابن كثير وأبي عمرو ـ أي تنبت الدّهن ـ وقال قوم: «من قرأ: تُنبت ـ بالرفع. فالباء زائدة». أنظر حجّة القراءات ص 484 / 485.

(2) العلق ي 1.

(3) الإنسان ي 6.

(4) مريم ي 25.

(5) القلم ي 6.

(6) تأويل المشكل ص 193 / 194.

* ومنه: زيادة «الكاف» أو «مثل».

كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1].

فسّره ابن قتيبة[2] بزيادة «الكاف» ولم يأت بشاهد، وفسّره الطبري[3] أيضاً بزيادة «الكاف» ولم يأت بشاهد جاهليّ.

وفسّره كذلك بزيادة «مثل» واستشهد بقول أوس ابن حجر:

وَقَتْلَى كَمِثْلِ جُذُوعِ النَّخِيلِ تَغَشَّاهُمُ مُسْبِلٌ مُنْهَمِرْ

وفي كلا الوجهين يرى الطّبري زيادة أداة من أدوات التشبيه على أخرى بنفس المعنى وتخالفها في اللفظ تأكيداً للكلام.

فيكون المعنى في البيت تأكيداً للتّشبيه حيث دخل أحد لفظي التّشبيه على الآخر وهو بمعناه فأكّد التشبيه وقوّاه، وفي الآية الكريمة دخل أحد لفظي التّشبيه على الآخر وهو بمعناه منصبّاً عليه نفي التّشبيه بـ «ليس» فأكّد هنا النّفي وقوّاه.

واستشهد على إدخال لفظين بنفس المعنى لتأكيد الكلام بقول النابغة الذّبياني:

«مَا إِنْ نَدِيتُ بِشَيْءٍ أَنْتَ تَكْرَهُهُ»

حيث زيدت «إن» التي للجحود على «ما» التي هي بنفس المعنى تأكيداً للجحود لاختلاف اللفظ فيهما.

(1) الشورى ي 11.

(2) تأويل المشكل ص 195.

(3) الطّبري جـ 25 ص 12 / 13.

قال الخطيب التبريزي[1] في شرح قول النابغة: «إن هنا: توكيد».

* ومنه: زيادة «إذ».

كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾[2].

فسّره أبو عبيدة على زيادة «إذ». فقال: «معناه: وقلنا للملائكة. و«إذ» من حروف الزّوائد. وقال الأسود بن يعفر:

فَإِذَا، وَذَلِكَ لَامَهَاهَ لِذِكْرِهِ وَالدَّهْرُ يُعْقِبُ صَالِحاً بِفَسَادِ

ومعناه: وذلك لا مهاة لذكره، لا طعم ولا فضل[3].

ويورد الطّبري[4] هذا التفسير وشاهده وينسبهما إلى بعض المنسوبين إلى العلم بلغات العرب ـ كما يسمّيهم ـ من أهل البصرة وهو يعني أبا عبيدة.

ويعتبر قوله هذا زعماً، ويردّه قائلاً: «والأمر في ذلك بخلاف ما قال. وذلك أن «إذ» حرف يأتي بمعنى الجزاء ويدلّ على مجهول من الوقت وغير جائز إبطال حرف كان دليلاً على معنى في الكلام، إذ سواء قيل قائل هو بمعنى التّطوّل. وهو في الكلام دليل على معنى مفهوم، وقيل آخر في جميع الكلام الذي نطق به دليلاً على ما أريد به هو بمعنى التّطوّل، وليس المدّعي الذي وصفنا قوله في بيت الأسود بن يعفر: أن «إذا» بمعنى التّطوّل وجه مفهوم، بل ذلك لو حذف من الكلام لبطل المعنى الذي أراده الأسود بن يعفر من قوله:

(1) شرح القصائد العشر ص 462.

(2) البقرة ي 34.

(3) مجاز القرآن جـ 1 ص 36 / 37.

(4) الطبري جـ 1 ص 195 / 196. عند تفسير الآية 30 ـ البقرة.

«فإذا وذلك لامهاه لذكره» وذلك أنه أراد بقوله: فإذا الذي نحن فيه وما مضى من عيشنا، وأشار بقوله: «ذلك» إلى ما تقدّم وصفه من عيشه الذي كان فيه، لامهاه لذكره، يعني لا طعم له ولا فضل، لا عقاب الدّهر صالح ذلك بفساد».

والحق أن الصّواب مع الطّبري فيما ذهب إليه من أن «إذ» في الآية غير زائدة حيث جيء بها لمعنى لا يوجد ما يدلّ عليه إن حذفت. أما في البيت فما تقدم هذا البيت من القصيدة[1] واضح الدّلالة على ما أراده الأسود بن يعفر من الإشارة بقوله: «فَإِذَا» إلى ما صار إليه من تحوّل النعمة مثل قوله:

إِمَّا تَرَيْنِي قَدْ بَلِيتُ وَغَاضَنِي[2] مَا نِيلَ مِنْ بَصَرِي وَمِنْ أَجْلَادِي[3]

وبقوله: «وذلك» إلى ما ذكره وعدّده من نعم تقلّب فيها حياته الماضية، وملذات تمتع بها ذهبت مع شبابه الغابر، مثل قوله:

وَلَقَـدْ لَهَـوْتُ وَلِلشَّبَـابِ لَـذَاذَةٌ بِسُـلَافَـةٍ مُـزِجَتْ بِمَـاءِ غَـوَادِي.

قال التبريزي في شرح البيت الشاهد:

(«إذا» هذه هي التي تكون للمكان لا للزّمان، والمبتدأ بعده محذوف، والمراد: فإذا الأمر ولّى، ويقول القائل: خرجت فإذا زيد، والمعنى: فبحضرتي زيد، فيتم الكلام بهما. وقوله: «وَذَٰلِكَ لَامَهَاهَ لِذِكْرِهِ» أشار بذلك إلى ما اقتصّه. ومعنى «لامهاه»: لا بقاء، والمراد: كما أنه لم يكن لما ذكرت بقاء وثبات كذلك لا يبقى ذكره،

---

(1) أنظر المفضليّة (44) تحقيق: أحمد شاكر، وعبد السّلام هارون.

(2) غاضني: نقصني.

(3) أجلادي: جمعه: أجالد وهي: الأجسام والأشخاص.

ثم تمّم الكلام بأن قال ومن شأن الدّهر اتباع الصلاح بالفساد والخير بالشّر والبقاء بالنفاد»[1].

وما أراه: أن الطّبري أدق فهماً، وألطف مأخذاً، في تفسير الآية وشرح البيت.

* ومنه: زيادة «ما».

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[2].

قال أبو عبيدة: «معناها: أن يضرب مثلاً بعوضة. «ما» توكيد للكلام من حروف الزوائد»[3].

وقوله تعالى: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ﴾[4]. قال أبو عبيدة[5]: «مجازه: عن قليل و«ما» من حروف الزوائد».

واستشهد على تفسير الآيتين من كلام العرب بقول النابغة الذّبياني:

قَالَتْ أَلَا لَيْتَمَا هٰذَا الْحَمَامَ لَنَا   إِلَى حَمَامَتِنَا وَنِصْفُهُ فَقَدِ

قال في البيت: (و «ما» ها هنا حشو).

وبالزّيادة، فسّر الأخفش[6] «ما» في الآيات:

---

(1) شرح إختيارت المفضّل جـ 2 ص 984.

(2) البقرة ي 26.

(3) مجاز القرآن جـ 1 ص 34 / 35.

(4) المؤمنون ي 40.

(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 58.

(6) معاني القرآن جـ 1 ص 135 / 136.

﴿فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ﴾[1] أي فقليلاً يؤمنون.

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ﴾[2] أي فبرحمة من الله.

﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾[3] أي لحق مثل أنكم تنطقون.

واستشهد على ذلك بقول المهلهل:

لَوْ بِأَبَانَيْنِ[4] جَاءَ يَخْطِبُهَا   خُضِّبَ - مَا - أَنْفُ خَاطِبٍ بِدَمِ

أي «خضّب بدم أنف خاطب».

* ومنه: زيادة الهاء الفارقة بين الوصف والفعل.

كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾[5].

فقد ذكر الطّبري أن بعض[6] نحويّ الكوفة يقول في تفسيرها:

«إذا أثبتت الهاء في «المرضعة» فإنّه يراد: أم الصّبيّ المرضع. وإذا أسقطت فإنّه يراد: المرأة التي معها صبيّ ترضعه، لأنّه أريد الفعل بها، قالوا: ولو أريد بها الصّفة فيما يرى لقال: مرضع. قال: وكذلك كل «مفعل» أو «فاعل» يكون للأنثى ولا يكون للذّكر فهو بغير هاء»[7].

---

(1) البقرة ي 88.

(2) آل عمران ي 159.

(3) الذّاريات ي 23.

(4) بابانين: هما جبلان، أبان الأسود، وأبان الأبيض - الكامل: للمبرّد جـ 2 ص 77(معارف بيروت).

(5) الحج ي 2.

(6) يعني الفراء: أنظر معاني القرآن جـ 2 ص 14 مع اختلاف في العبارة.

(7) الطّبري جـ 17 ص 113.

وصوّب الطبري هذا الرأي وقال: «لأن العرب من شأنها إسقاط هاء التأنيث من كل «فاعل» و«ومفعل» إذا وصفوا المؤنّث به. ولو لم يكن للمذكّر فيه حظّ. فإذا أرادوا الخبر عنها بأنّها ستفعله ولم تفعله، أثبتوا هاء التأنيث ليفرقوا بين الصّفة والفعل»[1].

واستشهد على وروده فيما هو صفة بقول امرىء القيس:

فَمِثْلُكِ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعٍ فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمَ مُحْوِلِ

وهكذا فسّر في شروح الشعر الجاهلي. قال الزّوزني[2]: «والمرضع التي لها ولد رضيع إذا بنيت على الفعل أنّثت فقيل: أرضعت فهي مرضعة. وإذا حملوها على أنها بمعنى ذات إرضاع أو ذات رضيع لم تلحقها تاء التأنيث»[3].

* ومنه: زيادة «الواو» حتّى يكون الكلام كأنّه لا جواب له.

فسّر الفراء[4] قوله تعالى ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ﴾[5]. قال: «والمعنى: أوحينا إليه».

كما فسّرها كذلك ابن قتيبة[6] في هذه الآية. وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّى

---

(1) السابق ص 113 / 114.

(2) شرح المعلقات السّبع ص 11.

(3) جاء في اللسان: مادة «رضع» (وقال الخليل: امرأة مرضع: ذات رضيع. كما يقال: امرأة مطفل: ذات طفل - بلا هاء - لأنك تصفها بفعل منها واقع أو لازم. فإذا وصفت بفعل هي تفعله. قلت: مفعلة، كقوله تعالى: ﴿تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ وصفها بالفعل فأدخل الهاء في نعتها».

(4) معاني القرآن جـ 2 ص 50.

(5) يوسف ي 10.

(6) تأويل المشكل ص 197.

إذا جَاؤُوهَا وَفُتِّحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ﴾[1].

والمعنى: قال لهم خزنتها.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ﴾[2] أي: ناديناه.

وقوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَاجُوجُ وَمَاجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ﴾[3] أي: اقترب الوعد الحق.

وقوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾[4].

أي: لنحمل خطاياكم.

وتبعهما في ذلك الطّبري[5] ويسمّي هذه الواو أحياناً «مقحمة»[6].

ويعتبرون الواو زائدة مقحمة في الجواب.

ويستشهدون جميعاً لهذا الأسلوب من كلام العرب بقول امرىء القيس:

فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى بِنَا بَطْنُ خَبْتٍ ذِي قِفَافٍ عَقَنْقَلِ

يريد: «فلمّا أجزنا ساحة الحيّ انتحى».

والذي أراه: أن اعتبارهم للواو مقحمة في هذا البيت. بناء على أن رواية البيت الذي يليه[7]:

---

(1) الزّمر ي 73.

(2) الصّافّات ي 103.

(3) الأنبياء ي 96 / 97.

(4) العنكبوت ي 12.

(5) الطبري جـ 12 ص 161.

(6) الطبري جـ 17 ص 92.

(7) أنظر شرح القصائد العشر: للتبريزي ص 55.

إذَا قُلْتُ هَاتِي نَوِّلِينِي تَمَايَلَتْ   عَلَيَّ هَضِيمَ الْكَشْحِ رَيَّا الْمُخَلْخَلِ[1]

أمّا على روايتي:

هَصَرَتْ بِفَوْدَي[2] رَأْسِهَا فَتَمَايَلَتْ   عَلَيَّ هَضِيمَ الْكَشْحِ رَيَّـا الْمُخَلْخَلِ[3]

أو:

مَدَدْتُ بِغُصْنَيْ دَوْمَةٍ[4] فَتَمَايَلَتْ   عَلَيَّ هَضِيمَ الْكَشْحِ رَيَّا الْمُخَلْخَلِ[5]

فيكون الجواب في البيت التّالي. والواو في البيت الشاهد نسق على «أجزنا» وهذا ما ذهب إليه أبو عبيدة فيما نقله عنه الأنباري[6].

ومما تقدّم نتبين سبق المفسّرين إلى استشراح معاني الشعر الجاهليّ للإستعانة بها على فهم أساليب القرآن في غير ما تكلّف وشطط، فيقفون عندما يجدون في شعر العرب، فإن وجدوا تفسيراً لظاهرة أو معنى ذكروه في ثقة وإلاّ كفّوا عنه في أمانة وصدق.

---

(1) المخلخل: موضع الخلخال من السّاق.

(2) فودا الرّأس: جانباه.

(3) أنظر أشعار الشعراء الستة الجاهليين: للشنتمري جـ 1 ص 33.
وشرح القصائد العشر: للتبريزي ص 54.

(4) دومة: مفرد الدّوم، وهو / : شجر المقل.

(5) شرح القصائد السبع الطوال ص 56.

(6) السابق ص 55.

الظاهرة السادسة «الكناية والتّعريض»

ومقصدهم بذلك ما يقابل الكشف والتّصريح بالمقصود. قال الطّبري[1]: «وأمّا التّعريض فهو ما كان من لحن الكلام الذي يفهم به السّامع الفهم ما يفهمه بصريحه». وقال ابن قتيبة: «والعرب تستعمله كثيراً فتبلغ به إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتّصريح»[2].

منه قوله تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ. إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾[3].

قال ابن قتيبة[4]: «إنما هو مثل ضربه الله سبحانه له ونبّهه على خطيئته به وورّى عن النساء بذكر النّعاج كما كنّى الشّاعر عن جارية بشاة» في قول عنترة العبسي:

يَا شَاةَ مَا قَنَصٍ لِّمَنْ حَلَّتْ لَهُ   حَرُمَتْ عَلَيَّ وَلَيْتَهَا لَمْ تَحْرُمِ[5]

---

(1) الطبري جـ 2 ص 520.

(2) تأويل المشكل ص 304.

(3) صّ ي 22 / 23.

(4) تأويل المشكل ص 206 / 207.

(5) يذكر صاحب المغني (جـ 1 ص 329) أنه روى بـ «من» بدل «ما». قال: «وهو خلاف المشهور» وهذا يزيد من ثقة المفسّرين وروايتهم بأمانة وصدق.

قال: يعرّض بجارية يقول: أيّ صيد أنت لمن حلّ له أن يصيدك. فأما أنا فإن حرمة الجوار قد حرّمتك عليّ. قال الأنباري[1] في شرح هذا البيت: «قوله: يا شاة: كناية عن المرأة ـ والعرب أيضاً تكنّي عن المرأة بالنّعجة» واستشهد بالآية الكريمة هذه.

وهذا إلى جانب أنّه يبيّن أثر الشعر الجاهليّ في فهم أساليب القرآن على ضوء ما هو مستعمل عند العرب في منطقهم يبيّن أيضاً انتفاع شرّاح الشّعر الجاهليّ بالقرآن.

ومن الكناية ما ذهب إليه بعض المفسّرين[2] في غير تفسير قوله تعالى: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[3] من أن معنى استهزاء الله بهم: إهلاكه إيّاهم وتدميره بهم. واستشهدوا بقول عبيد بن الأبرص:

سَائِلْ بِنَا حُجْرَ ابْنَ أُمِّ قَطَامِ إِذْ ... ظَلَّتْ بِهِ السُّمْرُ النَّوَاهِلُ تَلْعَبُ

قال الطبري: «فزعموا أن السّمر وهي: القنا لا لعب منها ولكنها لمّا قتلتهم وشرّدتهم جعل ذلك من فعلها لعباً بمن فعلت ذلك به، قالوا: فكذلك استهزاء الله جلّ ثناؤه بمن استهزأ به من أهل النّفاق والكفر به». إهلاكه إيّاهم وتدميره بهم. ونلاحظ من حكاية الطّبري لقول هؤلاء بالزّعم أنـه يوطىء لاستبعاده، ولكن ليس للطّعن على الشّاهد في شيء كما قد يبدو من عبارته، إذ الشاهد واضح في كنايته وفيما ذهب إليه من معناه، فقد جعل مثالاً لتسمية العرب الشيء باسم غيره إذا وافق معناه في بعض الوجوه[3].

(1) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ص 353.

(2) أنظر الطبري جـ 1 ص 132.

(3) البقرة ي 15.

(4) أمالي المرتضى: جـ 1 ص 56 ـ ورواية البيت: «ألذّوابل» بدل «النّواهل».

إنّما استبعد الطّبري أن يكون معنى «استهزاء الله» تعالى في الآية الكريمة مراداً به: الإهلاك والتّدمير.

وقد بيّن أن معنى الاستهزاء في كلام العرب: «إظهار المستهزىء للمستهزأ به من القول والفعل ما يرضيه ويوافقه ظاهراً، وهو بذلك من قبله وفعله به مورّثه مساءة باطناً»[1]. قال: «وكذلك معنى: الخداع والسّخرية والمكر».

وبناء على ذلك، فلما كان الله عزّ وجلّ قد جعل لأهل النّفاق في الدّنيا من الأحكام ـ بما أظهروا بألسنتهم من إسلام ـ ما يدخلهم في عداد من يشمله اسم الإسلام ومعاملتهم معاملة المسلمين الصّادقين المحقّقة صحّة إيمانهم ـ على الرّغم من إضمارهم الكفر وخبث الاعتقاد، حتى ظنّوا أنهم في الآخرة إذا حشروا في عداد من كانوا في عدادهم في الدنيا أنهم واردون موردهم وداخلون مدخلهم. والله جلّ جلاله مع إظهاره ما قد أظهر لهم من أحكام تلحقهم بالمسلمين الصّادقين في عاجل الدّنيا وآجل الآخرة إلى أن يميّز بينهم وبين المخلصين من عباده والصّادقين من أوليائه فيلحق المنافقين بالدّرك الأسفل من النّار.

لمّا كان الأمر كذلك، كان معلوماً أنه تعالى بفعله بهم ذلك ـ وإن كان جزاء لهم باستحقاقهم بما نافقوا وعدلاً منه ـ كان بما أظهر لهم من إلحاقه لهم في الدنيا بأوليائه وهم له أعداء وحشره لهم في الآخرة مع المؤمنين وهم من المكذّبين إلى أن ميّز بينهم ـ مستهزئاً بهم وخادعاً لهم وماكراً بهم دون أن يكون معناه في حال فيها المستهزىء بصاحبه ظالم له وغير عادل.

وهذا باختصار ما استصوبه الطبري، ويرشّحه سياق الآية في قوله تعالى:

---

(1) الطبري جـ 1 ص 133.

﴿وَإِذَا لَقُوا الذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ، اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[1].

ومما تقدم، نرى أن الشّاهد الجاهليّ وقف حيث يقف الاستعمال اللغويّ في الشّهادة على أن الكناية في الآية جرى على استعمال العرب وسننهم في منطقهم.

أمّا المراد باستهزاء الله في الآية الكريمة، فهو معنى إسلاميّ اقتضته أحكام المنافقين في الإسلام.

---

(1) البقرة ي 14 / 15.

الظّاهرة التّاسعة «مخالفة ظاهر اللّفظ معناه»

يقصد بها: تفسير ضروب من أساليب التعبير القرآني بمعان مخالفة لما يقتضيه ظاهر اللفظ.

على حدّ قول الأخفش: «إن بعض الكلام يعرب لفظه، والمعنى خلاف ذلك»[1] عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ﴾[2] على أنه: لا يريد أن يكون أكلهم وتمتّعهم وإلهاء الأمل إيّاهم من أجل تركهم ولا مترتّباً عليه، بل هو كائن لهم ذلك، تركهم أو لم يتركهم.

واستشهد الأخفش على أن ما جرى عليه الأسلوب القرآني من أن ظاهر التعبير يوحي بشيء، ومعناه شيء آخر، إنما هو من سنن العرب في منطقهم، بقول عنترة العبسي:

كَذَبَ الْعَتِيقُ وَمَاءُ شَنٍّ بَارِدٍ إِنْ كُنْتِ سَائِلَتِي عَبُوقاً فَاذْهَبِي

أي: عليك بالتّمر القديم وماء القربة البارد، فهو إغراء في المعنى، وإن كان اللفظ خبراً.

واستشهد أيضاً بقول معقّر بن حمار البارقي:

---

(1) معاني القرآن جـ 1 ص 74.

(2) الحجر ي 3.

وَذُبْـيَـانِـيَّـةٍ تُـوصِـي بَـنِـيـهَـا　　أَلاَ[1] كَذَبَ الْقَرَاطِفُ[2] وَالْقُرُوفُ[3]

أي: عليكم بالقراطف والقروف فاغنموها.

ومنه: تفسير الفراء[4] للأخبار في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾[5] على الحكاية. وإن كان اللفظ لا ـ أي: سُئِلَتْ بأيّ ذنب قُتِلْتِ؟.

ويذكر الفرّاء بإسناده عن ابن عباس أنّه قرأ: ﴿وَإِذا الْمَوْؤُودَةُ سَأَلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾. وقال: «هي التي تَسْأَلُ وَلاَ تُسْأَل» فيكون المعنى على الحكاية. أي: سألت قاتلها: بأيّ ذنب قُتِلْتُ؟ أو: بأيّ ذنب قَتَلْتَ؟ واللفظ على الخبر.

واستشهد الفراء لذلك بقول عنترة العبسي:

الشَّاتِمَيْ عِرْضِي وَلَمْ أَشْتِمْهُمَا　　وَالنَّـاذِرَيْنِ إِذَا لَقِيتُهُمَـا دَمِي

قال: «والمعنى: أنّهما كانا يقولان: إذا لقينا عنترة لنقتلنّه، فجرى الكلام في شعره على هذا المعنى، واللفظ مختلف». وما قاله الفرّاء في البيت قال الأنباري[6] بمعناه.

وفسّر أبو عبيدة[7] قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ

(1) في اللسان: «قرف» ـ «بأن» بدل «ألا».
(2) القرطفة: القطيفة المخمّلة ـ مادة «قرطف» اللسان.
(3) القرف: وعـاء من أدم. اللسان «قرف».
(4) معاني القرآن جـ 3 ص 240.
(5) التكوير 8 / 9.
(6) شرح القصائد السبع الطوال ص 364.
(7) مجاز القرآن جـ 2 ص 157.

﴿يُؤْمِنُونَ﴾[1] بأن: لفظها لفظ استفهام وليس باستفهام، وإنّما هو إخبار. واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

سَوَاءٌ عَلَيْهِ أَيَّ حِينٍ أَتَيْتَهُ   أَسَاعَةَ نَحْسٍ تُتَّقَى أَمْ بِأَسْعُدِ

قال ثعلب في شرح البيت[2]: «أي: ليس يتشاءم بشيء إن أتيته بنحس أو بسعد». وهذا موافق لما ذهب إليه أبو عبيدة من معناه في الاستشهاد به.

كما استشهد أبو عبيدة[3] أيضاً بقول زهير كذلك:

وَمَا أَدْرِي وَسَوْفَ إِخَالُ أَدْرِي   أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ

قال ثعلب[4] في شرحه: «يقول: ما أدري: أرجال هم أن نساء؟» وكأنّه عند ثعلب استفهام في معناه، كما أنه استفهام في لفظه، ولا مخالفة. والحق أن البيت شاهد على مخالفة ظاهر اللفظ معناه، حيث أن الاستفهام معناه هنا: الاستهزاء بهم وتحقيرهم والإخبار بأنهم أتوا - ما ليس من دأب الرّجال - بالغدر وإخفار الذّمّة[5].

ومن ضروب مخالفة ظاهر اللفظ معناه:

وصف الجميع صفة الواحد، كقوله تعالى:

﴿أَوَ لَمْ يَرَ الذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾[6].

---

(1) يس ي 10.
(2) شرح شعر زهير ص 168.
(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 158.
(4) شعر زهير ص 65.
(5) راجع قصة القصيدة - شرح شعر زهير ص 52 / 57وما بينهما إن شئت.
(6) الأنبياء ي 30.

قال أبو عبيدة[1]: «فالسموات جميع، والأرض واحدة، فخرج لفظ صفة الجميع على تقدير لفظ صفة الواخد كما ترى، ولم يجيء «أن السموات والأرض كنّ رتقاً» ولا «ففتقناهنّ». والعرب قد تفعل هذا، إذا كان جميع موات أو جميع حيوان، ثم أشركوا بينه وبين واحد من الموات أو من الحيوان، جعلوا لفظ صفتهما أو لفظ خبرهما على لفظ الإثنين». واستشهد على ذلك بقول الأسود بن يعفر:

إنَّ الْمَنِيَّةَ وَالْحُتُوفَ كِلاَهُمَا ... يُوفِي الْمَخَارِمَ[2] يَرْقُبَانِ سَوَادِي

وقال الطبري[3]: عن تفسير هذه الآية: «وإنّما قيل كذلك لأنّهما صنفان فالسموات نوع والأرض آخر، وذلك نظير قول الأسود.. البيت». هذا ما فسر به المفسرون هذا الأسلوب في هذه الآية.

وما استشهدوا به من شعر العرب في جاهليتهم[4].

---

(1) مجاز القرآن جـ 2 ص 36.

(2) جمع مخرم، وهو: الطريق في الجبل، أو: منقطع أنف الجبل.

(3) الطبري جـ 17 ص 20.

(4) ولكن الثعالبي يورد في «فقه اللغة وسرّ العربية ص 336 / 337» البيت الشاهد على هذا النحو:

إنَّ الْمَنَـايَـا وَالْحُتُـوفَ كِلَيْهِمَـا ... فِـي كُـلِّ يَـوْمٍ يَـرْقُـبَـانِ سَـوَادِي

في فصل ـ الإخبار عن الجملتين بلفظ الإثنين ـ ويقول: «ومثله: قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ كانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾». وهو يقصد بالجملتين: الجمعين. وإلا كان الكلام مطابقاً.

وبالنظر في الخلاف في رواية البيت نجد أن رواية المفسرين للبيت مطابقة تماماً لرواية المفضّل الضّبّي (المفضّليات: رقم44 ص 216). وتكاد تطابق أيضاً رواية الأغاني (جـ 13 ص 15) حيث الخلاف «ترقبان» بدل «يرقبان» وبذلك نضيف دليلاً آخر على =

ومنه: قوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْساً﴾[1].

قال الأخفش[2]: «فقد يجزىء الواحد من الجماعة لأنه إنما أراد: الهوى، والهوى يكون جماعة». واستشهد بقول علقمة بن عبدة:

بِهَا جِيَفُ الْحَسْرَى فَأَمَّا عِظَامُهَا فَبِيضٌ وَأَمَّا جِلْدُهَا فَصَلِيبُ

قال السّيرافي[3] في شرح البيت: «وجلودها يابسة».

أما الطبري فأورد[4] تفسير الأخفش وشاهده دون تصريح باسمه، ولكنّه صوّب أن يكون لفظ «النفس» يقع موقع الأسماء التي تأتي بلفظ الواحد مؤدّية معناه ومعنى الجمع، أي يؤدّي معنى الواحد في الواحد، ويؤدي معنى الجمع في الجمع، غير أن ما جعله الأخفش علّة لصحّة إجراء الواحد مجرى الجمع في الآية لا يوجد في البيت.

أمّا استصواب الطبري. فأراه لعدم ورود لفظ «الجلود» في القرآن إلا مجموعاً، فعزّ وجود نظير له في نثر العرب كما قال سيبويه: «وليس بمستنكر في كلامهم أن يكون اللفظ واحداً والمعنى معنى جمع، حتّى قال بعضهم في الشعر ما لا يستعمل في الكلام»[5]، وأتى ببيت علقمة هذا، وبذلك يكون استشهاد الأخفش على الأسلوب في الآية الكريمة بالبيت الجاهليّ لمجرّد

= أمانة المفسرين في الرّواية، وصدقهم في القول، وصوابهم في التّوجيه، حيال ما يفسرون من أساليب قرآنية، وما يستشهدون به عليها من أشعار جاهليّة.

(1) النساء ي 4.

(2) معاني القرآن جـ 1 ص 226.

(3) شرح أبيات سيبويه جـ 1 ص 134.

(4) الطبري جـ 4 ص 244.

(5) شرح أبيات سيبويه للسيرافي جـ 1 ص 133.

وصف الجميع صفة الواحد فقط، لا لكونه بمعنى «الهوى»، فصحّ لأجل ذلك.

ومنه أيضاً: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[1].

وقوله: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾[2].

فسّره ابن قتيبة[3] بما وصف فيه الجميع صفة الواحد، أي: وصف المخاطبين في «كنتم» بـ «جنباً» ووصف «الملائكة» بـ «ظهير»، واستشهد على جريان هذا الأسلوب على استعمال العرب بقول زهير بن أبي سلمى:

مَتَى يَشْتَجِرْ قَوْمٌ يَقُلْ سَرَوَاتُهُمْ   هُمُ بَيْنَنَا فَهُمْ رِضاً وَهُمْ عَدْلُ

قال الأنباري[4] في معنى البيت: «والمصدر يكون للواحد والاثنين والجميع والمؤنث بلفظ واحد كقولك: الرّجل عدل، والمرأة رضا».

ويقول أبو عبيدة في آية النساء: «والواحد والاثنين والجميع في الذّكر والأنثى لفظه واحد»[5]. ويبيّن الطّبري[6] أن ما جرى عليه الأسلوب القرآني هو فصيح كلام العرب، وأنه قد سمع في جمع «جنب» أجناب، وليس ذلك بالمستفيض الفاشي في كلامهم.

ومن هذا الضّرب عكس السابق: أي وصف الواحد صفة الجميع[*]،

---

(1) المائدة ي 6.

(2) التحريم ي 4.

(3) تأويل المشكل ص 220.

(4) شرح القصائد السبع الطوال ص 387.

(5) مجاز القرآن جـ 2 ص 155.

(6) الطبري جـ 6 ص 136.

(*) يقصد بهذا وعكسه: إخراج الكلام للواحد وإرادة الجمع أو المثنى ـ أو إخراجه على الجمع أو المثنى وإرادة الواحد.

كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإنسانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾[2].

فقد فسّر أبو عبيدة[3] «الإنسان» في هاتين الآيتين با «لأناسيّ» لأنه يستثني الواحد من الجميع ولا يستثني الجميع من الواحد، فلا يقال: إنّ زيداً قادم إلّا قومه. وعلّل جواز استثناء الجمع مما أظهر لفظ الواحد منه، لأن معناه على الجميع، فمجازه مجاز «أحد» يقع على الجميع وعلى الواحد، كقوله تعالى: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾[4].

واستشهد على ذلك من الشعر الجاهليّ بقول النابغة الذّبياني:

وَقَفْتُ فِيهَا أُصَيْلاً لَا أُسَائِلُهَا   عَيَّتْ جَوَاباً وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ
إِلَّا الأَوَارِيُّ لأْياً مَا أُبَيِّنُهَا   . . . .

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾[5].

قال الطّبري[6]: «قال تعالى: ﴿أَلْقِيَا﴾ فأخرج الأمر للقرين وهو بلفظ واحد مخرج خطاب الاثنين، وفي ذلك وجهان من التّأويل.

أحدهما: أن يكون القرين بمعنى الاثنين كالرّسول. والاسم الذي يكون بلفظ الواحد في الواحد والتثنية والجمع. فردّ قوله «ألقيا في جهنّم» إلى

---

(1) العصر ي 2 / 3.

(2) المعارج ي 19 / 20 / 21 / 22.

(3) مجاز القرآن جـ 2 ص 310.

(4) الحاقة ي 47.

(5) قٓ ي 24.

(6) الطبري جـ 26 ص 165 / 166.

المعنى». والوجه الثاني، نقله عن الفرّاء حيث يقول[1]: «العرب تأمر الواحد والقوم بما يؤمر به الاثنان، فيقولون للرجل: قوما عنّا. وسمعت بعضهم يقول: ويحك أرحلاها وازجراها.. ونرى أن ذلك منهم: أن الرّجل أدنى أعوانه في إبله وغنمه اثنان، وكذلك الرّفقة أدنى ما يكون ثلاثة، فجرى كلام الواحد على صاحبيه، ألا ترى الشّعراء أكثر شيء قيلاً: يا صاحبيّ، يا خليليّ، فقال امرؤ القيس:

خَلِيلَيَّ مُرَّا بِي عَلَى أُمِّ جُنْدُبِ نُقَضِّي لُبَانَاتِ الْفُؤَادِ الْمُعَذَّبِ

ثم قال:

أَلَمْ تَرَ أَنِّي كُلَّمَا جِئْتُ طَارِقاً وَجَدْتُ بِهَا طِيباً وَإِنْ لَّمْ تَطَيَّبِ

فقال: ألم تر، فرجع إلى الواحد، وأول كلامه اثنان». هذا ما فسّر به الفراء ونقله عنه الطّبري.

ولكن رواية البيت الأخير وهو الثّالث في الدّيوان[2] واختيارات الشّنتمري[3] هكذا:

أَلَمْ تَرَيَانِي كُلَّمَا جِئْتُ طَارِقاً وَجَدْتُ بِهَا طِيباً وَإِنْ لَّمْ تَطَيَّبِ

فجاء على خطاب الاثنين، موافقاً لقوله: «خليليّ» ولم يرجع فيه إلى خطاب الواحد.

ولكنّي أميل إلى رواية الرّجوع من خطاب الاثنين إلى خطاب الواحد، كما ورد عند الفرّاء ونقله الطّبري للآتي:

---

(1) معاني القرآن جـ 3 ص 78 / 79.

(2) ديوان امرىء القيس ص 41(تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم).

(3) أشعار الشعراء الستة الجاهليين جـ 1 ص 53.

(1) إن هذه الرّواية وما درج عليه الفراء في تفسيرها استشهد به شرّاح الشعر الجاهلي لمثل هذه النّصوص الشعريّة. كما فعل ـ مثلاً ـ الأنباري[1] في شرح قول امرىء القيس: «قفا» في صدر معلقته:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ ... بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

ولو أن فيها تزيّداً لأشار إليه شرّاح هذه الأشعار.

(2) كثرة وروده في أشعار العرب جعله ظاهرة مألوفة بل ميزة تمتاز بها قصائدهم.

(3) إن امرأ القيس نفسه، يقول في البيت التاسع من نفس القصيدة[2]:

تَبَصَّرْ خَلِيلِيَ هَلْ تَـرَى مِنْ ظَعَائِنٍ ... سَوَالِكَ نَقْباً بَيْنَ حَزْمَى شَعَبْعَبِ[3]

فقال: خليلي، وحّد ولم يثنّ، وهذا لم أعلم فيه خلافاً.

ومن ضروب مخالفة ظاهر اللفظ معناه:

تحوّل الكلام من الغيبة إلى الخطاب:

كما في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّـاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَـا﴾[4] قال أبو عبيدة[5]: «مجاز من جرَّ ﴿ملك يوم الدّين﴾: أنه حدّث عن مخاطبة غائب، ثم رجع فخاطب شاهداً».

(1) شرح القصائد السبع الطوال ص 16 / 17.
(2) أشعار الستة الجاهليين جـ 1 ص 54.
(3) شعبعب: ماء أو موضع.
(4) الفاتحة ي 4 / 5.
(5) مجاز القرآن جـ 1 ص 23.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلاً مِّنْكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾[1].

قال الأخفش[2]: «فلأنّه كأنه خاطبهم من بعد ما حدّث عنهم وذا في الكلام والشعر كثير».

واستشهد أبو عبيدة والأخفش على ما فسّرا به الأسلوب في هاتين الآيتين بقول عنترة العبسي:

شَطَّتْ مَزَارَ الْعَاشِقِينَ فَأَصْبَحَتْ عَسِراً عَلَيَّ طِلَابُكِ ابْنَةَ مَخْرَمِ

وقال الأخفش في معنى البيت: «إنّما أراد: فأصبحت ابنة مخرم عسراً عليّ طلابها. وجاز أن يجعل الكلام كأنّه خاطبها. لأنّه حين قال: شطّت مزار العاشقين، كأنّه قال: شططت مزار العاشقين. لأنّه إياها يريد بهذا الكلام».

ويروي صدر بيت عنترة في معلقته:

«حَلَّتْ بِأَرْضِ الزَّائِرِينَ[3] فَأَصْبَحَتْ»[4]

مع أن الشّراح يذكرون رواية «شطت مزار العاشقين». والعجيب أن الخطيب التبريزي يقول[5]: «وروى أبو عبيدة:

(1) البقرة ي 83.

(2) معاني القرآن جـ 1 ص 129 / 130.

(3) الزائرين: الأعداء. جعلهم يزأرون زئير الأسد. شبّه توعّدهم وتهديدهم بزئير الأسد.

(4) أنظر: المعلقات: شرح الزوزني ص 164/ وشرح القصائد العشر: للتبريزي ص 267 / وشرح السبع الطوال للأنباري ص 299 / وشعر الستة الجاهليين للشنتمري جـ 2 ص 112.

(5) شرح القصائد العشر ص 268.

شَـطَّتْ مَزَارَ الْعَـاشِقِينَ فَـأَصْبَحَتْ   عَسِرَاً عَلَيَّ طِلَابُهَا ابْنَةُ مَخْرَمِ »

هكذا، برواية لا شاهد فيها. مع أن أبا عبيدة أورد هذا البيت شاهداً في كتابه «مجاز القرآن» أربع مرّات[1] لا اضطراب فيها ولا تخالف بينها.

وبالمقارنة بين ما نجد عند المفسرين وبين ما نجد عند شرّاح الشعر الجاهليّ نلحظ الآتي:

(1) أن رواية «شطّت مزار العاشقين» أوردها المفسّرون، وذكرها شرّاح الشعر الجاهليّ، وشرحوا البيت على اعتبارها.

(2) أن رواية «طلابك» اتفقت فيها كتب التفسير والمجاميع الشعريّة فيما رأيت، عدا ما ذكره التبريزي.

(3) ما ذكره التبريزي من رواية أبي عبيدة «طلابها» لا يقوى قوة رواية «طلابك» لسببين:

أ ـ ما ذكره أبو عبيدة في «المجاز» من الرواية المشهورة «طلابك» مع تعددها يوهن ما ذكره التبريزي عنه.

ب ـ اتفاق الروايات على «طلابك» في عجز البيت رغم اختلافها في صدره.

وبذلك يتأكد لدينا أن الشاهد صحيح على المشهور من الروايات.

كما يتأكد أمانة المفسرين ونزاهتهم.

---

(1) أنظر: مجاز القرآن جـ 1 ص 23 / 252 / 273 و جـ 2 ص 139.

وتحول الكلام من الخطاب إلى الغيبة:

كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا﴾[1].

قال فيه الأخفش[2]: «فأخبر بلفظ الغائب وقد كان في المخاطبة، لأنّ ذلك يدلّ على المعنى». واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

فَإِنِّي لَوْ أُلَاقِيكَ اجْتَهَدْنَا وَكَانَ لِكُلِّ مُنكَرَةٍ كِفَاءُ[3]
فَأُبْرِىءُ مُوضِحَاتِ[4] الرَّأْسِ مِنْهُ وَقَدْ يَشْفِي مِنَ الْجَرَبِ الْهِنَاءُ[5]

حيث جرى كلام زهير على الخطاب في قوله: «ألاقيك» ثم تحوّل منه إلى الحديث عن غائب في قوله: «موضحات الرأس منه» وأضاف ابن قتيبة[6] إلى آية يونس: قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ الله فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾[7]. وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الله حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾[8]. حيث تحوّل جلّ شأنه إلى الحديث عنهم بعد أن توجّه بالخطاب إليهم في الآيات الثّلاث.

---

(1) يونس ي 22.

(2) معاني القرآن جـ 1 ص 131 / 132.

(3) كفاء: جزاء.

(4) موضحات الرأس: الموضحة من الشّجاج: التي بلغت العظم فأوضحت عنه.

(5) الهناء: ضرب من القطران.

(6) تأويل المشكل ص 223.

(7) الروم ي 39.

(8) الحجرات ي 7.

واستشهد على جريان العرب في كلامهم على هذا النّمط من أساليب التّحوّل من الخطاب إلى الغيبة بقول النابغة الذّبياني:

يَا دَارَ مَيَّةَ بِالْعَلْيَاءِ فَالسَّنَدِ   أَقْوَتْ وَطَالَ عَلَيْهَا سَالِفُ الأَمَدِ

فتوجّه الشاعر في أوّل كلامه بالخطاب للدّار، ثم تحوّل إلى الحديث عنها.

جاء في خزانة الأدب[1] للبغدادي في معنى البيت: «قوله: يَا دَارَ مَيَّةَ.. الخ. قال الأصبهاني في الأغاني: قال الأصمعي: يريد: يا أهل دار ميّة. وقال الفرّاء: نادى الدّيار لا أهلها أسفاً عليها، وتشوقاً إليها. وقال: أقوتْ. ولم يقل: أقويتِ. لأن من شأن العرب أن يخاطبوا الشّيء ثم يتركوه ويكنّون عنه».

ومن ضروب مخالفة ظاهر اللفظ معناه: «وصف المؤنّث صفة المذكّر».

كقوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنفَطِرٌ بِهِ﴾[2]. روى الأخفش[3] تفسيره، نقلاً عن يونس: على أنه ذكّر كما يذكّر بعض المؤنّث، واستشهد على هذا الاستعمال عند العرب بقول عامر بن جؤين الطائي:

فَلاَ مُزْنَةٌ وَدَقَتْ وَدْقَهَا   وَلاَ أَرْضَ أَبْقَلَ إِبْقَالَهَا

حيث قال: «أبقل» ولم يقل: «أبقلت» وهو يريد الأرض. وساق البغدادي[4] في شرح هذا البيت أقوالاً وآراء مختلفة، صوّب بعضها، وخطّأ آخر، وما يعنينا هنا ممّا أورده، وجاهة ما قاله أبو حنيفة الدّينوري. وقد أنشد

(1) جـ 4 ص 4 «المطبعة السّلفية».
(2) المزّمّل ي 18.
(3) معاني القرآن جـ 1 ص 55.
(4) خزانة الأدب جـ 1 ص 53 / 54«المطبعة السّلفية».

هذا البيت: «إن الأرض تذكّر وتؤنّث وكذلك السّماء، ولهذا قال: أبقـل إبقالها». وهذا هو نقل الأخفش الذي سبق إليه من أتى بعده.

كما نقل البغدادي أيضاً عن الصّاغاني أن رواية البيت: «وَلَا رَوْضَ أَبْقَلَ إِبْقَالَهَا». واعتبره البغدادي زعماً من الصّاغاني، لا يصادم نقل سيبويه لرواية «ولا أرض أبقل إبقالها» لأن سيبويه ثقة، والاعتماد عليه أكثر.

وهذا يعتبر دليلاً على صحة ما يستخدمه المفسرون من أشعار، وعلى ثقتهم وأمانتهم في النقل والرّواية.

وأورد الطبري[1] هذا البيت مستشهداً به على أن تذكير «الرّحمة» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ الله قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[2] نبعض ما يذكّر في المؤنّث.

إلّا أن الفراء يرى أن وصف الرّحمة بـ«قريب» ذكّر لأنّه ليس بقرابة في النّسب، وقال[3]: «ورأيت العرب تؤنّث القريبة في النّسب لا يختلفون فيها، فإذا قالوا: دارك منّا قريب، أو: فلانة منك قريب، في القرب والبعد ذكّروا وأنّثوا. وذلك أن القريب في المعنى وإن كان مرفوعاً فكأنّه في تأويل: هي من مكان قريب، فجعل «القريب» خلفاً من المكان، كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾[4] وقال: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيباً﴾[5]. ولو أنّث ذلك فبنى على بعدت منك فهي بعيدة. وقربت فهي قريبة، كان صواباً حسناً».

---

(1) الطبري جـ 8 ص 208.

(2) الأعراف ي 56.

(3) معاني القرآن جـ 1 ص 380 / 381.

(4) هود ي 83.

(5) الأحزاب ي 63.

واستشهد الفراء على تفسير هذا بقول عروة بن الورد:

عَشِيَّةَ لَا عَفْرَاءُ مِنْكَ قَرِيبَةٌ فَتَدْنُو وَلَا عَفْرَاءُ مِنْكَ بَعِيدُ

وهذا ما قال به الطّبري[1].

قال الزّجّاج[2] عن رأي الفرّاء: «وهذا غلط. لأن كل ما قرب من مكان أو نسب فهو جار على ما يقتضيه من التّذكير والتّأنيث». ووضّح ابن الشّجري مراد الزّجاج فقال[3]: «يريد: أنّك إذا أردت القرب في المكان قلت: زيد قريب من عمرو. وهند قريبة من العبّاس. وكذلك إذا أردت قربهما في النّسب قلت للرجل: قريب وللمرأة: قريبة».

ونلاحظ هنا، أن ما قاله أبو إسحٰق الزّجّاج في الآية من أنه: «إنّما قيل: (قريب) لأن الرّحمة والغفران في معنى واحد، وكذلك كل تأنيث ليس بحقيقيّ»[4] لم يخرج عمّا أورده الأخفش، كبعض ما يذكّر من المؤنّث، فهو رغم سبقه أعم وأشمل.

ومن مخالفة ظاهر اللفظ معناه: «أن يأتي الفعل على بنية الماضي وهو دائم أو مستقبل».

كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[5].

قال ابن قتيبة[6]: «أي من هو صبيّ في المهد».

(1) الطبري جـ 8 ص 208. ـ وواضح أخذه عن الفراء وإن لم يشر إليه، ولا بيّن أنه نقل عنه.
(2) الأمالي الشجريّة جـ 2 ص 257.
(3) السابق.
(4) الأمالي الشجريّة جـ 2 ص 256.
(5) مريم ي 29.
(6) تأويل المشكل ص 228.

وقال الطبري[1]: «وكان في قوله: ﴿مَن كان في المهد صبيّاً﴾ معناها: التّمام، لا التي تقتضي الخبر. وذلك شبيه المعنى بـ «كان» التي في قوله: ﴿هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَراً رَّسُولاً﴾[2]. وإنّما معنى ذلك: هل أنا إلا بشر رسول. وهل وجدت أو بعثت».

واستشهد بقول زهير بن أبي سلمى:

زَجَــرْتُ عَلَيْــهِ حُــرَّةً أَرْحَبِيَّــةً[3] وَقَدْ كَانَ لَوْنُ اللَّيْلِ مِثْلَ الأَرَنْدَجِ[4]

بمعنى: وقد صار أو وجد.

ومنها: أن يأتي المصدر بمعنى اسم الفاعل:

كقوله تعالى: ﴿أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْراً﴾[5] قال أبو عبيدة[6]: «أي غائراً. والعرب قد تصف الفاعل بمصدره. وكذلك الاثنين والجميع على لفظ المصدر». واستشهد بقول عمرو بن كلثوم:

تَــظَلُّ جِيَـادُهُ نَــوْحـاً عَلَيْــهِ مُقَلَّدَةً أَعِنَّتَهَــا صُفُــونـاً[7]

أي: نائحات.

---

(1) الطبري جـ 16 ص 79.

(2) الإسراء ي 93.

(3) أرحبيّة: نسبها إلى فحل.

(4) في الديوان ص 237ـ البرندج ـ في اللسان «ردج»: الأرندج والبرندج: الجلد الأسود تعمل منه الخفاف.

(5) الكهف ي 41.

(6) مجاز القرآن جـ 1 ص 404.

(7) في أمالي المرتضى جـ 1 ص 201: «جيادهم نوحاً عليهم». أما في المعلّقات فصدر البيت: «تركتا الخيل عاكفة عليه» فلا شاهد فيها.

وأتى الطّبري[1] بنفس التفسير والشاهد.

ومن مخالفة ظاهر اللفظ معناه:

أن يأتى المفعول المطلق مصدراً صيغ من معنى فعله لا من لفظه(*) كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً﴾[2]. يرى الطبري[3] جواز جعل «نفوراً» مصدراً مفعولاً مطلقاً لـ «ولّوا» صيغ من معناه لا من لفظه. حيث «ولّوا» بمعنى: «نفروا». فيكون معنى الكلام: نفروا نفوراً. واستشهد على جريانه على أساليب العرب بقول امرىء القيس:

«وَرُضْـــتُ فَـذَلَّــتْ صَـعْبَةٌ أَيَّ إِذْلَالِ»

قال المرزوقي[4]: «لأن رضت: أذللت. وانتصب «أي إذلال» عنه».

ومنه: أن يجيء «أَعْلَمُ» بمعنى «يعلم»(*).

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُـوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِ وَهْـوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[5].

قال الطبري[6]: «وقد زعم بعضهم أن قوله «أعلم» في هذا الموضع

(1) الطبري جـ 15 ص 249 / 250.

(*) مسألتان ألحقتهما بهذه الظاهرة «مخالفة ظاهر اللفظ معناه» لدخولهما ضمن مادة البحث حيث استشهد على ما ذهب إليه من تفسيرهما بالشعر الجاهليّ - وألحقتهما لعدم إمكان إدخالهما تحت ما عدّد ابن قتيبة من أنواع هذه الظاهرة.

(2) الإسراء ي 46.

(3) الطبري جـ 15 ص 95.

(4) شرح ديوان الحماسة جـ 4 ص 1624.

(5) الأنعام ي 117.

(6) الطبري جـ 8 ص 10 / 11.

بمعنى «يعلم»، واستشهد لقيله هذا ببيت حاتم الطائي:

فَحَالَفَتْ طَيِّءٌ مِنْ دُونِنَا حِلْفاً ... وَاللهُ أَعْلَمُ مَا كُنَّا لَـهُ خُـذُلاً

.. وهذا الذي قاله قائل هذا التأويل ـ وإن كان جائزاً في كلام العرب ـ فليس قوله الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِ﴾ منه. وذلك أنه عطف عليه بقوله: ﴿وَهْوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾، فأبان بدخول الباء في المهتدين أن «أعلم» ليس بمعنى «يعلم»، لأن ذلك إذ كان بمعنى: «يفعل» لم يوصل بالباء، كما لا يقال: هو يعلم بزيد، بمعنى: يعلم زيداً».

الظّاهـرة الثّـامنـة:
دخول بعض حروف الصفات أو المعاني مكان بعض

فمنها: دخول «في» مكان «على».

كما في قوله تعالى: ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[1].

فسّره ابن قتيبة[2]: على جذوع النخل. واستشهد بقول عنترة:

بَـطَلٌ كَـأَنَّ ثِيَـابَـهُ فِي سَـرْحَـةٍ[3]   يُحْذَى نِعَالَ[4] السِّبْتِ لَيْسَ بِتَـوْأَمِ

أي: على سرحة. من طوله. وهكذا فسّره شرّاح الشعر الجاهلي.

قال الأنباري[5]: «ومعنى قوله «في سرحة» أي على سرحة. فأقام «في» مقام «على». قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾». وواضح أن الأنباري نقل عن المفسّرين في ذلك ممّا يثبت لهم فضل السّبق في تفسير القرآن وشرح الشعر الجاهلي، على ضوء اللغة المشتركة.

ومنها: دخول «الباء» مكان «عن».

---

(1) طه ي 71.

(2) تأويل المشكل ص 426.

(3) سرحة: شجرة.

(4) نعال السّبت: المدبوغة بالقرض ـ شرح التبريزي للعشر ص 304 ـ .

(5) شرح القصائد السبع الطوال ص 352.

كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً﴾[1] فسّره ابن قتيبة[2] بـ «عنه»، واستشهد بقول علقمة بن عبدة:

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنَّنِي ... خَبِيرٌ بِأَحْوَالِ النِّسَاءِ طَبِيبُ

أي: عن النّساء ـ قال الشنتمري في شرحه للبيت:

«وقوله: «فإن تسألون بالنساء» أي: عن النّساء ـ وكثيراً ما يقع «الباء» بعد السّؤال بمعنى: «عن»»[3].

ومنها: دخول «الباء» مكان «من».

كما في قوله تعالى: ﴿عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾[4].

وقوله أيضاً: ﴿عَيْنَاً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ﴾[5].

قال ابن قتيبة[6]: «ويكون بمعنى: يشربها عباد الله: ويشرب منها».

وقوله تعالى أيضاً: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللهِ﴾[7] قال ابن قتيبة: «أي: من علم الله».

واستشهد على تفسيره «الباء» بمعنى «من» من الشعر الجاهلي بقول عنترة العبسي:

---

(1) الفرقان ي 19.

(2) تأويل المشكل ص 426 / 427.

(3) ديوان علقمة الفحل ص 35 / 36 ـ وفيه: «بَصِيرٌ بِأَدْوَاء» بدل «خَبِيرٌ بِأَحْوَالِ».

(4) المطففين ي 28.

(5) الإنسان ي 6.

(6) تأويل المشكل ص 430 / 431.

(7) هود ي 14.

شَرِبَتْ بِمَاءِالـدُّحْـرُضَيْنِ[1]فَأَصْبَحَتْ زَوْرَاءَ تَنْفِرُ عَنْ حِيَاضِ الـدَّيْلَمِ[2]

وبذلك فسّرت أي: «من ماء الدّحرضين» فيما رأيت من شروح الشعر الجاهلي.

ولعلّ تفسير ابن قتيبة «للباء» في هذه الآيات بمعنى «من» هو معنى: «التبعيض»، الذي ذكر صاحب مغنى اللبيب[3] أن ابن قتيبة أثبته «للباء» ضمن من أثبته لها، وجعل منه قوله تعالى: ﴿عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ﴾.

وذكر صاحب المغنى أيضاً، أن الكوفيين أثبتوا لها ذلك. وقال بعض[4] شرّاح الشعر الجاهليّ: إن «الباء» في بيت عنترة يجعلها الكوفيّون بمعنى: «من» وكذلك في الآية الكريمة.

ولكن تفسير الفراء لها بقوله: «وقوله عزّ وجلّ: ﴿يَشْرَبُ بِهَا﴾ ويشربها: سواء في المعنى. وكأن: يشرب بها: يروي بها وينقـع»[5] تفسير على زيادة «الباء» أو ورودها على أصلها وتضمين «يشرب» معنى: «يروى وينقع».

ومنها: دخول «لا» مكان «لم».

كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى﴾[6] قال أبو عبيدة[7]: «لم يصدّق ولم يصلّ». «لا» ها هنا في موضع «لم».

---

(1) الدحرضان: اسم موضع ـ التبريزي: شرح العشر ص 284.

(2) الدّيلم: الأعداء أو: الدّاهية أو: مياه معروفة.

(3) جـ 1 ص 105.

(4) شرح المعلقات السّبع للزوزني ص 182.

(5) معاني القرآن جـ 3 ص 215.

(6) القيامة ي31.

(7) مجاز القرآن جـ 2 ص 278.

واستشهد على هذا الاستعمال عند العرب بقول طرفة بن العبد:

وَأَيُّ خَمِيسٍ لاَ أَفَأْنَا نِهَابَهُ   وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ كَبْشِهِ دَماً

أي: لم نفيء نهابه.

وبذلك فسّر ابن قتيبة[1] الأسلوب في هذه الآية وأتى بنفس الشّاهد. وذكر ابن الشّجري[2] من تصاريف «لا» وضروب استعمالاتها: أن العرب استعملوها بمعنى: «لم» فألزموها الماضي. وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى﴾ وقوله تعالى أيضاً: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾[3] وقول طرفة المتقدّم.

ومنها: دخول «إلا» مكان «لكن».

كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾[4].

قال الأخفش[5]: «منصوبة: لأنه مستثنى ليس من أوّل الكلام. وهذا الذي يجيء في معنى: «لكن» خارجاً من أوّل الكلام، إنّما يريد: لكن أمانيّ. ولكنهم يتمنّون. وإنّما فسّرناه بلكن لنبيّن خروجه من الأوّل. ألا ترى أنك إذا ذكرت «لكن» وجدت الكلام منقطعاً من أوّله». قال: ومثل ذلك في القرآن كثير. واستشهد على ذلك بقول النّابغة الذّبياني:

حَلَفْتُ يَمِيناً غَيْرَ ذِي مَثْنَوِيَّةٍ   وَلاَ عِلْمَ إِلاَّ حُسْنَ ظَنٍّ بِغَائِبِ/بِصَاحِبِ

---

(1) تأويل المشكل ص 417.

(2) الأمالي الشجريّة جـ 2 ص 228.

(3) البلد ي11.

(4) البقرة ي78.

(5) معاني القرآن جـ 1 ص 115 / 116 / 117.

وبمثل ذلك فسّر الأخفش[1] والفراء[2] قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾[3] نصباً، على الانقطاع.

قال الفراء[4]: «ومعناها أنهم لم يؤمنوا، ثم استثنى قوم يونس بالنّصب على الانقطاع مما قبله، ألا ترى أن ما بعد «إلا» في الجحد يتبع ما قبلها فتقول: ما قام أحد إلّا أبوك، وهل قام أحد إلّا أبوك، لأن الأب من الأحد، فإن قلت: ما فيها أحد إلّا كلباً وحماراً نصبت، لأنها منقطعة مما قبل «إلّا» إذ لم تكن من جنسه، كذلك قوم يونس منقطعين من قوم غيره من الأنبياء، ولو كان الاستثناء هنا وقع على طائفة منهم لكان رفعاً»، واستشهد الفراء لذلك بقول النّابغة الذّبياني:

....وَمَا بِالـرَّبْعِ مِنْ أَحَـدِ
إِلَّا أُوَارِيَّ مَـا إِنْ لَا أُبَيِّنُهَـا ....

قال البغدادي[5] في شرح قول النّابغة: «وقوله: «إِلَّا أُوَارِيَّ» بالنّصب لأنّه استثناء منقطع.. وروي: إِلَّا أُوَارِيُّ، بالرّفع».

قال الخطيب التبريزي[6]: «والنّصب أجود».

وهذا يبيّن صحة ما يذهب إليه المفسّرون والثّقة فيما يروون وجودة ما يختارون من شواهدهم الشعريّة الجاهليّة.

---

(1) السابق.
(2) معاني القرآن جـ 1 ص 480.
(3) يونس ي98.
(4) معاني القرآن جـ 1 ص 479 / 480.
(5) خزانة الأدب جـ 4 ص 4 «المطبعة السّلفية».
(6) شرح القصائد العشر ص 447.

ومنها دخول «إلا» مكان «غير».

كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا يُوحَىٰ إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[2].

نقل الفراء[3] والطبري[4] عن الكسائي في تفسير هاتين الآيتين على أن معنى «إلّا» معنى «غير» وقال في الآية الأولى: ﴿وما أرسلنا من قبلك بالبيّنات والزّبر غير رجال يوحى إليهم﴾. وفي الآية الثانية قال: «لا أجد المعنى إلا: لو كان فيها آلهة غير الله لفسدتا». واستشهد على ورود «إلا» بمعنى «غير» من كلام العرب في جاهليّتهم بقول أوس بن حجر:

أَبَنِي لُبَيْنَى لَسْتُمُ بِيَدٍ ... إِلَّا يَدٌ لَّيْسَتْ لَهَا عَضُدُ

وقال: لو كانت «إلا» بغير معنى لفسد الكلام، لأن الذي خفض ـ الباء[5] قبل إلا ـ لا يقدر على إعادته بعد «إلا» لخفض اليد الثانية، ولكن معنى «إلا»: معنى «غير».

ومنها: دخول «أن» مكان «لعلّ».

كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[6].

---

(1) النحل ي43 / 44.
(2) الأنبياء ي22.
(3) معاني القرآن جـ 2 ص 100 / 101.
(4) الطبري جـ 4 ص 109 / 110 دون تصريح باسم الكسائي.
(5) هكذا نص الطبري «الباء» ولعلّ صوابه: «اليد». أنظر ص 110.
(6) الأنعام ي109.

قال الطبري[1]: «وقد تأوّل قوم قرؤوا ذلك بفتح الألف من «أنّها»: بمعنى «لعلّها». وذكر أن ذلك في قراءة أبيّ بن كعب. وقد ذكر عن العرب سماعاً منها: اذهب إلى السّوق أنك تشتري لي شيئاً. بمعنى: لعلّك تشتري. وقد قيل أن قول عديّ بن زيد العبادي:

أَعَــاذِلُ مَــا يُــدْرِيــكِ أَنَّ مَنِيَّـتِي ... إِلَى سَاعَةٍ فِي الْيَوْمِ أَوْ فِي ضُحَى الْغَدِ

بمعنى: لعلّ منيّتي.

وهذا التفسير هو ما استصوبه الطّبري.

ويلحق(*) بهذه الظاهرة:

إقامة «أل» مقام «هاء الإضافة».

كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[2].

اختلف[3] في المعنيّ بقوله تعالى: ﴿الذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ بين أن يكون وليّ المرأة، أو الزّوج.

ورجّح الطبري[4]: أن يكون المقصود والمعنيّ بـ« الذي بيده عقدة النكاح» هنا هو «الزوج» وأن الألف واللام في «النكاح» أدخلا بدلاً من «هاء» الإضافة، التي لو لم يكن الألف واللاّم لأضيف النكاح إليها، فيكون المعنى على ذلك: أو يعفو الذي بيده عقدة نكاحه، وأن الألفَ واللاّم بدل هاء

(1) الطبري جـ 7 ص 313.

(*) ألحقتها بهذه الظاهرة لما بينهما من المناسبة، إذ في كل إقامة حرف مقام غيره لمعنى.

(2) البقرة ي237.

(3) أنظر الطبري جـ 2 ص 542 – 550وما بينهما.

(4) الطبري جـ 2 ص 550.

الإضافة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾[1] أي: فإن الجنّة هي مأواه.

واستشهد على صحة ما ذهب إليه من تفسير الآيتين على اعتبار «الألف واللام» أدخلتا بدل «هاء الإضافة» بقول النابغة الذبياني:

لَهُمْ شِيمَـةٌ لَمْ يُعْطِهَـا اللهُ غَيْـرَهُمْ   مِّنَ النَّاسِ فَالأَحْـلَامُ غَيْرُ عَـوَازِبِ

بمعنى: فأحلامهم غير عوازب.

قال الأنباري[2]: «والألف واللام تكون بدلاً من الإضافة. لأنهما جميعاً دليلان من دلائل الأسماء، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾[3] معناه: عن هواها، فأقام الألف واللاّم مقام «الإضافة»، وقال: «يصهر به ما في بطونهم والجلود»[4] أراد: وجلودهم، وقال النابغة:

لَهُمْ شِيَمَـةٌ لَمْ يُعْطِهَـا اللهُ غَيْـرَهُمْ   مِّنَ النَّاسِ فَالأَحْـلَامُ غَيْرُ عَـوَازِبِ

معناه: وأحلامهم».

---

(1) النازعات ي41.

(2) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ص 70 / 71.

(3) النازعات ي40.

(4) الحج ي20.

أهم ملاحظات ونتائج الفصل

(1) تأكيداً على وحدة اللغة في الشعر الجاهلي، نرى المفسرين يـردّدون ـ في الأغلب الأعم ـ مع استشهاداتهم مثل: «وذلك من كلام العرب» أو «كما تفعله العرب» أو «وذلك موجود في كلام العرب». . الخ.

وإن عارضوا، ردّوا بمثل قولهم: «ونحن لا نعرف في اللغة كذا» أو «لمخالفة الاستعمال العربي» إلى غير ذلك.

ثم يوردون شاهدهم الجاهليّ على أنه يمثل لغة العرب وطريقتهم في تعبيرهم، وما نراهم يرجعون في ذلك إلى استعمال كل قبيلة على حدة، بل يأتون بالشعر الجاهليّ ممثّلاً للغة العرب في جاهليتهم بغض النظر عن قبيلة الشاعر أو محل إقامته.

(2) وإقراراً لمبدأ أن اللغة التي نزل بها القرآن الكريم هي لغة الشعر الجاهلي، وتأكيداً لوحدة هذه اللغة، نلاحظ أن همّ المفسّرين دائماً، أن يجدوا لما يواجههم من إشكال أو غموض في شيء من أساليب القرآن، نظيراً في لغة العرب في أشعارهم الجاهليّة، حتى إنّهم ليعتبرون الخروج عن مألوفها، ومخالفة العرب في منطقها، وما يعرف به لسانها، بطلاناً للحجّة وفقداناً للدليل.

(3) من خلال الشاهد الجاهليّ، تمكّن المفسّرون من الكشف عن معان دقيقة للأساليب القرآنية بواسطة استخراج المفارقات العجيبة بين الآيات القرآنية والأشعار الجاهليّة.

ومن خلال الشاهد الجاهليّ أيضاً، وضعوا مواصفات ومقاييس تضع حدّاً بين معنيين، وتجعل فارقاً بين استعمالين، لا يمكن الخروج عنها، لاستمدادها من القرآن الكريم وفصيح كلام العرب في جاهليّتهم.

(4) التأكيد على أن أفصح الأشعار الجاهليّة وأوثقها ما استخدمه المفسّرون في الاستشهاد على معاني القرآن الكريم.

(5) من خلال الشعر الجاهلي، أثبت المفسرون أن الظواهر الأسلوبيّة في القرآن، هي جري على سنن العرب في كلامهم، ومن خلاله أيضاً، رفضوا ما لا يحتمله الأسلوب القرآني من معان، وأقاموا الحجّة والدليل على المخالفين الذاهبين إلى غير ما هو ثابت بالدليل، وأحوجوهم إلى ما يشهد لهم فما استطاعوا.

(6) يقف المفسرون بالشعر الجاهليّ ـ عند استشهادهم به على معاني القرآن ـ حيث يقف الاستعمال اللغوي، دون تجاوز إلى ما استحدث في الإسلام من معان لم تكن معروفة لدى العرب أيام جاهليتهم.

(7) أول تنبّه المفسرين إلى الظواهر الأسلوبيّة في القرآن الكريم، ومقارنتها بكلام العرب واستشهادهم عليها بالأشعار الجاهليّة. كثيراً ما تكون هذه الاستشهادات لمجرد وجود الظاهرة بصفة عامّة في الشاهد الشعري كما هي في الآية القرآنية، دون تفصيل فيها، أو بيان لنوعها يتم بموجبه المطابقة التّامة من كل الوجوه بين الآية القرآنية والشاهد الجاهلي، كما نلحظ عند أبي عبيدة الذي يتقدم مفسري هذه الفترة.

(8) ثم تطور الاستخدام للشعر الجاهليّ في الاستشهاد على المعاني

الأسلوبيّة، فصار على يد ابن قتيبة يتحرى غالباً الدقّة في اختيار الشواهد المتفقة في نوع ما يمثل الظاهرة، وتقسيم الظاهرة إلى أنواع، وظّفت الشواهد الجاهليّة في بيان هذه الأنواع فضلاً عن مجرد وجود أصل الظاهرة.

(9) المصطلحات التي أطلقها المفسرون على هذه الظواهر، لم تتميّز تميّزاً واضحاً، ولم تحدّد بدقة تامّة، فهي منذ بدأ أبو عبيدة بكتابه «مجاز القرآن» حتى انتهت هذه الفترة بـ «جامع البيان» للطبري، مختلطة متداخلة، رغم ما بذل ابن قتيبة من جهود كانت موفقة إلى حدّ ما في ضم المسائل، والإسهاب في الشرح، وتنظيم الأبواب، إلّا أن طبيعة مرحلة التكوين، وأوليّة النشأة وامتزاج العلوم اللسانية، كلها عوامل حالت دون وضع المصطلحات المحدّدة والضوابط الدقيقة، لذلك نجد مثلاً أن مصطلحات: الكناية ـ والإضمار ـ والحذف ـ والاختصار ـ والاكتفاء ـ والإيجاز ـ كلها قد يراد بها عندهم شيء واحد، وقد يراد ببعضها شيء مخصوص.

(10) انتهى القرن الثالث الهجري ولا زال معنى مصطلحي التفسير والتأويل واحداً.

(11) بلغ المفسّرون أرقى درجات الأمانة والصدق حيال ما يستشهدون به من أشعار جاهليّة. وبيان ما في هذه الشواهد من روايات فيثبتون ما تأكدوا منه مؤكداً، وما كان غير ذلك رووه بما يفهم منه حاله من الضعف إن وجد، ثم إن شروحهم لهذه الشواهد تتسم بسلامة التوجيه، وقرب المأخذ في غير تكلف ولا شطط.

(12) كتب شروح الشعر الجاهلي مفعمة بأقوال هؤلاء المفسرين وآرائهم،

حتى إن بعض هذه الكتب يكاد يكون أغلب مادته وما فيه من شروح منقولة عن هؤلاء المفسّرين، مما يؤكد الثقة بهم، وصواب ما يذهبون إليه من تفاسير، وإعطائهم النص ما يستحق من توجيه، وما يلائمه من معنى.

وهذا يعتبر أهم خدمة حظى بها الشعر الجاهلي لإبراز قيمته وعدم إهدارها.

خاتمة

بأهم ملاحظات ونتائج البحث

خاتمة

بأهم ملاحظات ونتائج البحث

وأخيراً، وبعد رحلة ـ مع كتاب العربية الأول: القرآن الكريم، وديوان العرب: الشعر الجاهليّ القديم ـ واجهني عبرها من المشاق، بقدر ما دفعني إليها من أشواق، في هذا البحث، نوجز باختصار شديد ـ فيما يلي ـ أهم ما انتهى إليه من نتائج وملاحظات: ـ

(1) يقوم البحث على تحليل نصوص الشعر الجاهلي، المستخدمة شواهد على معاني غريب القرآن، وأساليبه، عند المفسّرين، في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، مقارنة بما ذهب إليه من شرح هذه الأشعار، عند شرّاح الشعر الجاهلي، أو في المعاجم وكتب فقه اللغة. وذلك لإبراز دور هذا الشعر وأثره في الكشف عن معاني القرآن الكريم، على المستويين، اللفظ المفرد، والأسلوب.

وأملي أن تساهم هذه الدراسة في توضيح ما للشعر الجاهلي من قيمة وأهميّة، وأن تزيد مصادره وثوقاً وتقوية، وأن تضيف إلى الدرس القرآني تجلية وتحلية.

(2) يسعى البحث إلى توضيح أنه: من خلال تفتيش المفسّرين عن نظير في كلام العرب ـ في جاهليتهم ـ لما يعرضون له من تفسير لفظ غريب، أو ظاهرة أسلوبية في القرآن الكريم ـ إنما يستدلّون على مجرد وجود اللفظ الغريب، أو الظاهرة الأسلوبية، في الشعر

الجاهلي، وأنها من سمات التعبير العربي، وهذا الأمر بمعزل عن قضيّة «إعجاز القرآن» الذي يكون: «من جهة ما خصّه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه الله بـه من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، وضمنه من الحلاوة، وجلّله من رونق الطلاوة، مع سهولة كلمه، وجزالتها، وعذوبتها، وسلامتها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجـز الخلق عنها»[1].

ويمكننا القول ـ على ذلك ـ : أن علاقة التفسير ـ غالباً ـ بالشعر الجاهليّ، من حيث ما هو مشترك، إذ العبرة بورود اللفظ أو الأسلوب ـ كل بمعناه ـ في كلام العرب.

أما علاقة الإعجاز بالشعر فهي: من حيث إظهار عنصر المفاضلة، وما يختص به التعبير القرآني من ميزات تعجز عنها قوى البشر، ولا تبلغها قدراتهم.

(3) أكـد البحث أن اللهجات العـربيّة «اللثغـات القبلية المـرذولـة، والخصائص اللهجيّة المذمومة عند العرب» هي ميزة لغة الحياة اليومية في الشؤون العامة والغاديّة، وأن لغة الأدب عامة والشعر خاصة منزهة عنها، حيث لم يوجد فيما استشهد به المفسرون من شعر جاهلي ـ محقّق ـ أثر للهجة مستكرهة، أو لثغة مستقبحة، مما يؤكد أن أشعارهم الرفيعة في جاهليتهم، كانت تنظم بلغة راقية متميّزة، تسمو على الخصائص اللهجية الذميمة، والعيوب النطقية الممجوجة.

(4) كما أكد البحث أن اللغة الأدبيّة الراقية، التي نظمت بها الأشعار

(1) الصناعتين: للعسكري ص 7.

الجاهليّة الرفيعة، كانت موحدة عند كل الشعراء، حيث إن المفسّرين لم يرجعوا إلى أشعار شاعر بعينه دون غيره من الشعراء، ولا إلى شعراء قبيلة دون سواها من القبائل العربيّة، مصداق ذلك: أن المفسّرين يتعاملون مع شواهدهم الجاهلية على أنها تمثل كلام العرب كلهم، ومنطق العرب جميعهم، فيوردونها مصحوبة بمثل قولهم: «وذلك من كلام العرب»، أو: «وكما تفعله العرب»، أو: «وذلك موجود في كلام العرب». أو قولهم: «ونحن لا نعرف في اللغة» كذا، أو: «لمخالفة الاستعمال العربي». فهم يوردون شاهدهم الشعري الجاهلي على أنه: قول شاعر «عربي»، وعربي فقط، بغض النظر عن قبيلة الشاعر أو مكان إقامته.

(5) أكد البحث ـ من خلال طرح ومناقشة أهم آراء العلماء والباحثين، قدماء ومحدثين، عرباً ومستشرقين، في اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، ولغة أي القبائل هي؟ ـ أنها اللغة العربية الفصحى، وأنها لغة الشعر الجاهلي، وأنها لغة قريش.

(6) أبرز البحث أن مفسّري القرآن الكريم، يستشرحون الشعر الجاهلي معاني غريب القرآن وأساليبه، ويستشهدون به على ما يذهبون إليه في فهمها، بينما يستشرح شرّاح الشعر الجاهلي القرآن الكريم معاني الشعر، ويستشهدون بآياته على ما يذهبون إليه، وهذا أكبر دليل على وحدة اللغة.

(7) لاحظ الباحث أن همّ المفسّرين ـ دائماً ـ أن يجدوا لما يواجههم من غرابة في لفظ من ألفاظ القرآن، أو يعرض لهم من إشكال أو غموض في شيء من أساليب القرآن، نظيراً في لغة العرب، ضمن أشعارهم الجاهليّة، بل إنهم يحتكمون إليها، ويعتبرون الخروج عن مألوفها،

ومخالفة العرب في منطقها، وما يعرف به لسانها، فقداناً للدليل وبطلاناً للحجّة.

(8) أثبت البحث أن أصح روايات الشعر الجاهلي وأوثقها، تلك التي وردت في كتب التفسير، واستشهد بها مفسّرو القرآن الكريم في فهم معانيه، لأسباب أهمّها:

أ ـ الحفظ في مصادر موثقة.

ب ـ رواية المفسرين للشعر كما وردهم، فإن كان شاهداً على ما ذهبوا إليه، وإلاّ رووه على أن لا شاهد فيه، وبيّنوا ذلك، ولم يتصرفوا فيه بالمعالجة القسرية، والتطويع المتعسف.

جـ ـ إذا تأكد المفسرون من نسبة شعر إلى قائله نسبوه، وربما زادوا الأمر إيضاحاً بذكر نسب الشاعر، أو لقب شهرته، أو علّة التسمية، وإن وجدوا اضطراباً في النسبة ذكروه، وإن أنشدهم منشد شعراً ولم ينسبه، بيّنوا ذلك.

د ـ توظيف النص الجاهلي لخدمة غرض من الأغراض، ساعد على إعطائه مناعة ضد عادية التصحيف والتحريف إن عدت عليه.

(9) يقرر البحث أن ما أجمع المفسّرون على نسبته، يكون أوثق ما بلغنا من شعر شعراء الجاهليّة، لما تهيأ له من عوامل التوثيق والتحقيق مما لم يتوفر لغيره.

(10) تبيّن بالبحث أن كثيراً من الأشعار الجاهليّة المستخدمة في التفسير قبل حركة جمع اللغة وتدوين الشعر، لا يوجد في دواوين أصحابه، لأن استخدام المفسرين له كان متقدماً على هذه الحركة، فلم يرجع المفسرون فيها إلى دواوين مسجلة ومكتوبة، يؤكد ذلك:

أ ـ عدم ورود معظم هذه الأشعار لدى من استخدم الشعر الجاهلي في هذا الغرض بعد هذه الحركة، فكان مرجعه الدواوين والمجاميع الشعرية.

ب ـ أن ما يعثر عليه من هذه الأشعار، يضاف إلى الدواوين ويلحق بها تذييلاً زائداً على أصولها.

(11) ظهر في البحث أن كثيراً من الأشعار الجاهليّة المستشهد بها على معاني القرآن الكريم، ورد ـ في الدواوين، أو المجاميع الشعرية، أو كتب الاختيارات، أو شروح الشعر الجاهلي ـ بروايات تختلف عن روايات المفسرين، وهذا أمر شائع ومعروف، حتى بالنسبة للشعر الإسلامي، فضلاً عن الجاهلي، وما ذلك إلّا لأن نقله كان يتم عن طريق الحفظ في الصدور، وروايته تتم مشافهة، فكان يكثر الرواة لشعر الشاعر الواحد، فيجمع ديوانه بروايات رواة متعددين.

(12) توصل البحث إلى أن المفسرين لا يعدّون اختلاف الرواية وتعدّدها مطعناً في الشعر، ولا مبطلاً ـ إذا خلا من تشويه متعمّد ترفضه اللغة وتأباه ـ للاستشهاد به، حيث أنهم:

أ ـ قد يستشهدون بالبيت الجاهلي، ثم يذكرون له رواية أخرى، ولو عدّوا ذلك عيباً في الشعر، وطعناً في الشاهد، لتحاشوا ذكره، لأن فيه مندوحة للاعتراض على التفسير، ورد الشاهد.

ولكنهم بصنيعهم هذا دلّلوا ـ مؤكداً ـ على تمام معرفتهم لقيمة ما يقولون، وصواب ما يفعلون.

ب ـ يحتكمون في ترجيح قراءة على غيرها تبعاً لما جاءت به أشعار العرب في جاهليتهم، ونحن لا نتصور أبداً أن الطبري لو كان يشك في شعر طرفة بن العبد ـ مثلاً ـ أن يقيمه سنداً وحجة

لترجيح قراءة أبي عمرو بن العلاء وغيره، على قراءة نافع وعبد الله بن أبي إسحاق. كما لا نتصور أيضاً أن الفراء لو كان يشك في هذا الشعر أن يستند عليه في إجازته لقراءة حمزة الزّيات، وهو من هو.

(13) أوضح البحث أن الروايات التي أصاب الخلاف محل الشاهد منها، لا يكاد ينفرد بها المفسّرون، ومع ذلك فقد يوافق المفسّر بتفسيره رواية أخرى للبيت، أو تكون رواية المفسّر أكثر انتشاراً، أو أدق في التعبير وأقرب لاستقامة المعنى.

(14) لاحظ الباحث أن الجاهليين ـ على جاهليتهم ـ يستعملون كلماتهم ـ إذا نسبوها لله تعالى أو لشيء من العالم العلويّ ـ للدلالة على مزيد الفضل والخير والصلاح.

(15) وضّح البحث بالدرس والتحليل للشاهد الجاهليّ أثر هذا الشعر في رفض المفسّرين حمل الأسلوب القرآني على بعض ما في أشعار الجاهليين العرب من أساليب يجل مقام القرآن الكريم عنها، لاستحالة أن يقع مثلها في كلام الله تعالى، لنزاهة الله عز وجل عما يوجبها من خطأ واضطرار، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

(16) لاحظ الباحث ما يتسم به تفسير عبد الله بن عباس للقرآن الكريم من شموليّة في المعاني، واختصار في الألفاظ، وما يتميّز به من إحساس شديد بترابط المعاني وانسجامها، وما أراه إلّا ببركة دعاء الرسول ـ ﷺ ـ له.

(17) قرر البحث ـ بدراسة الشعر الجاهلي (المحقق، المستشهد به على معاني اللفظ الغريب في القرآن) ـ أن ما تيسر الوقوف عليه في شروح

الشعر الجاهلي، مما استشهد به المفسّرون على معاني الغريب، واستعانوا به على فهمها، لا يختلف مع ما ذهب إليه المفسّرون من معانيها، باستثناء كلمة واحدة.

(18) بيّن البحث أنه من خلال الشعر الجاهلي، أثبت المفسّرون أن الظواهر الأسلوبية في القرآن الكريم، هي جري على سنن العرب في كلامهم، ومن خلاله أيضاً رفضوا ما لا يحتمله الأسلوب القرآني من معان، وأقاموا الحجة والدليل على المخالفين، الذاهبين إلى غير ما هو ثابت بالدليل.

(19) يقرر البحث أن المفسّرين يقفون بالشعر الجاهلي ـ عند استشهادهم به على معاني القرآن ـ حيث يقف الاستعمال اللغوي عند العرب، دون تجاوز إلى ما استحدث في الإسلام من معان ومفاهيم إسلاميّة، لم تكن معروفة لدى العرب إبّان جاهليتهم.

(20) تبيّن من البحث أن وفرة المادة الشعريّة وغزارتها ـ نتيجة حركة جمع اللغة وتدوين الشعر ـ أدّت إلى الإكثار من الشواهد الشعريّة الجاهلية، بتأكيد المعنى المفسّر به اللفظ القرآني الغريب بأكثر من شاهد جاهلي، أو بتطوير الاستخدام للشواهد الجاهليّة، وتوظيفها لدراسة جوانب متعدّدة في اللفظ القرآني زائدة على أصل معناه.

(21) بيّن البحث أن أول تنبّه المفسّرين إلى الظواهر الأسلوبية في القرآن، ومقارنتها بكلام العرب، واستشهادهم عليها بأشعار جاهلية، كثيراً ما تكون استشهاداتهم لمجرد وجود الظاهرة بصفة عامة، في الشعر الجاهلي كما هي في الآية القرآنية، دون تفصيل فيها أو بيان لنوعها. ثم تطور الاستخدام للشعر الجاهلي في الاستشهاد على المعاني

الأسلوبيّة ـ تبعاً لما طوره المفسّرون من دراسة هـذه الظواهـر، بتقسيمها إلى أنواع وبيان كل نوع منها ـ فوظّفت الشواهد لبيان هذه الأنـواع فضلاً عن مجرد وجود الظاهرة فحسب، فصار المفسرون يتحرون ـ غالباً ـ الدقة في اختيار الشواهد المتفقة مع الآية في نوع ما يمثل الظاهرة.

(22) تبين من البحث أن المصطلحات التي أطلقها المفسّرون على الظواهر الأسلوبيّة، لم تتميّز تميّزاً واضحاً، ولم تحدد بدقة، فهي منذ بداية تسجيلها إلى نهاية القرن الثالث الهجري مختلطة متداخلة، رغم ما بذل من جهود كانت موفّقة في ضم المسائل، والإسهاب في الشرح، وتنظيم الأبواب، إلّا أن طبيعة مرحلة التكوين، وأوليّة النشأة، وامتزاج العلوم اللسانية، كلها عوامل حالت دون وضع المصطلحات المحدّدة، والضوابط الدقيقة.

(23) أوضح البحث أن المفسّرين يقيمون من الشعر الجاهلي دليلاً وشاهداً على عربية ألفاظ القرآن، وعربيّة أساليبه، وتحديد معانيه، فهم:

* من الشعر الجاهلي يعرفون مقاصد العرب بمعاني الألفاظ. وترشيح ما يناسب منها تفسيراً للفظ القرآن الكريم.

* وإلى الشعر الجاهلي يحتكمون في ترجيح ما يرجحون من تفاسير ومعاني مختلفة، تعارضت أدلتها النقلية والعقلية، فيرجعون بها إلى المعروف من كلام العرب في شعرهم الجاهلي القديم.

* وبالشاهد الجاهلي أثبتوا أن «المجاز» في القرآن جريان على سنن العرب في كلامهم، وبالشاهد الجاهلي بينوا أن لا سبيل إلى إنكاره في كلام العرب (وبالتالي إنكاره في القرآن) إلّا بإبطال كلام العرب ونقضه، وبالشاهد الجاهلي ألزموا المغالين الحجة، وأعوزوهم

الدليل على القول بـ «المجاز» فيما توفّرت فيه مواصفات الحقيقة.

* وبدراستهم وتحليلهم لشاهدهم الجاهلي، بيّنوا أن ما يتم ليّه وتطويعه ـ من هذه الأشعار، كرهاً ليجعل شاهداً على تفسير خاطىء ومعنى زائف، أمر تأباه سلامة اللغة ويرفضه منطق العرب.

* ومن خلال الشعر الجاهلي كشفوا عن معان دقيقة للأساليب القرآنية، بواسطة استخراج المفارقات العجيبة بين الآية القرآنية والشاهد الجاهلي، ووضعوا مواصفات ومقاييس، تجعل حدّاً فاصلاً بين معنيين، وفارقاً بين استعمالين، لا يمكن الخروج عنها، لاستمدادها من القرآن الكريم وفصيح كلام العرب في جاهليتهم.

(24) أكّد البحث أن المفسّرين كانوا على أعلى درجات الأمانة والصدق حيال ما يستشهدون به من أشعار جاهليّة، وبيان ما فيها من روايات، فيثبتون ما تأكد لديهم مؤكداً، وما كان غير ذلك رووه بما يفهم منه حاله من الضعف إن وجد. كما أكّد أن شروحهم لشواهدهم الجاهليّة تتّسم بسلامة التوجيه، ونفاذ البصيرة، ويسر المأخذ في غير تكلف ولا شطط.

(25) ظهر للباحث، من خلال دراسة بعض الظواهر الأسلوبية في القرآن، وتحليل شواهدها من الشعر الجاهلي، ومقارنة ما ذهب إليه المفسّرون فيها بما ورد من دراستها في شروح الشعر الجاهلي، أن هناك في بعض أساليب القرآن ـ جرياً على استعمال العرب ـ نوعاً من الإغماض الشفيف، والإشكال اللطيف، الحافز للعقول البشرية على التدبّر والتفكّر في استخلاص المعاني والذهاب في فهمها وتفسيرها مذاهب متعدّدة. في حدود ما يحتمله الكلام، ويدل عليه المذكور منه.

(26) تبيّن للباحث أن كتب معاجم اللغة وشروح الشعر الجاهلي، مفعمة بأقوال هؤلاء المفسّرين وآرائهم وتفسيراتهم، حتى إنّ بعضها يكاد يكون أغلب مادته وما فيه من شروح منقولة منهم ومأخوذة عنهم، وفي هذا مزيد التأكيد على الثقة بهم، وصواب ما يذهبون إليه في تفاسيرهم.

(27) ينبّه الباحث على أن نتائج وملاحظات البحث كثيرة، ولو حصرت لشغلت العشرات من الصفحات، وهي إطالة تخرج بنا عمّا هو مطّلب في الخواتيم من الاختصار - مع وجودها في طيّات البحث - فاكتفينا عنها بما رأيناه الأهم منها.

بقي أن نسجّل أننا لا ندّعي «الكمال» لهذا البحث، فالكمال لله وحده، وإنما حسبنا أننا شغلنا به كل وقتنا، وبذلنا فيه غاية جهدنا، للسّعي به إلى الأفضل، فما كان فيه من إحسان فمن الله نعمة وفضلاً، وما كان فيه من إساءة فمن نفسي، قصوراً وعجزاً، أرجو - شاكراً - ممّن وقف فيه على خلل أن يجبر بسدّه كسراً، وأن يلتمس لي فيه عذراً.

وأستغفر الله العظيم، وأسأله حسن العاقبة في الأمور كلها.

وهو حسبي ونعم الوكيل.

مصادر ومراجع البحث

مصادر ومراجع البحث

الكتب

(1) الاتقان في علوم القرآن.
جلال الدين السيوطي ـ المكتبة الثقافية ـ بيروت 1973 م.

(2) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة.
عبد الله بن مسلم بن قتيبة ـ نشر مكتبة القدس ـ مطبعة السعادة 1349 هـ.

(3) أدب الكتّاب.
أبو بكر الصولي ـ تصحيح وتعليق: محمد بهجة الأثري ـ المطبعة السلفية ـ القاهرة 1341 هـ.

(4) أساس البلاغة.
أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ـ تحقيق: عبد الرحيم محمود ـ تعريف أمين الخولي ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت 1402 هـ /1982 م.

(5) أسواق العرب.
سعيد الأفغاني ـ الطبعة الثانية ـ دار الفكر بدمشق 1379 هـ /1960 م.

(6) أشعار الشعراء الستة الجاهليين ـ اختيارات:

الأعلم الشنتمري ـ تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي ـ الطبعة الثالثة 1403هـ / 1983 م ـ منشورات: دار الآفاق الجديدة.

(7) الإصابة في تمييز الصحابة.
ابن حجر العسقلاني ـ ومعه: الاستيعاب في أسماء الأصحاب: للقرطبي ـ نشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(8) الأعـلام.
خير الدين الزركلي ـ الطبعة الثالثة ـ الطبعة الخامسة مايو 1980 م ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.

(9) أعيـان الشـيعة.
السيد محسن الأمين ـ الطبعة الثالثة 1380 هـ /1961 م ـ مطبعة بيروت.

(10) الأغـانـي.
أبو الفرج الأصفهاني ـ الطبعة السادسة، 1404 هـ /1983 م ـ دار الثقافة بيروت.

(11) إلياذة هوميروس معربة نظماً وعليها شرح تأريخي أدبي.
بقلم: سليمان البستاني ـ مطبعة الهلال بمصر 1904 م.

(12) الأمالي الشجـريـة.
أبو السعادات هبة الله بن الشجري ـ الطبعة الأولى، 1349 هـ ـ مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد.

(13) أمالـي المـرتضـى.
الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي ـ تحقيق:

محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الطبعة الثانية 1387 هـ /1967 م ـ الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

(14) إنباه الرواة على أنباه النحاة.
علي بن يوسف القفطي ـ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الطبعة الأولى 1371 هـ /1952 م ـ مطبعة: دار الكتاب المصرية، القاهرة.

(15) الأوائل.
أبو هلال العسكري ـ نشر السيد أسعد طرابزوني الحسيني ـ حقّقه وعلق عليه: محمد السّيد الوكيل ـ مطبعة: دار الأمل ـ طنجة المغرب الأقصى.

(16) البحر المحيط.
أبو حيّان الأندلسي ـ الناشر: مكتبة النصر الحديثة. الرّياض ـ طبع على مطابع الأفست كونروغراف.

(17) البرهان في علوم القرآن.
بدر الدين الزركشي ـ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الطبعة الثالثة 1400 هـ /1980 م ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(18) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة.
جلال الدين السيوطي ـ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الطبعة الأولى: 1384 هـ /1964 م ـ مطبعة عيسى الحلبي.

(19) البلغة في تأريخ أئمة اللغة.
محمد بن يعقوب الفيروز أبادي ـ تحقيق: محمد المصري ـ منشورات وزارة الثقافة. دمشق 1392 هـ /1972 م.

(20) البلغة في شـذور اللغـة.
لويس شيخو اليسوعي ـ الطبعة الثانية 1914 م ـ المطبعة الكاثوليكية.

(21) البيـان والتبيين.
عمرو بن بحر الجاحظ ـ دار الفكر للجميع 1968 م.

(22) تاج العـروس من جـواهر القـاموس.
محمد مرتضى الزبيدي ـ منشورات: مكتبة الحياة، بيروت.

(23) تأريخ آداب العـــرب.
مصطفى صادق الرافعي ـ الطبعة الرابعة 1394 هـ /1974 م ـ نشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(24) تأريخ الآداب العربية. من الجاهلية حتى عصر بني أميّة.
كارلو نالينو ـ نشر: مريم نالينو ـ تقديم: طه حسين ـ الطبعة الثانية 1970 م ـ دار المعارف بمصر.

(25) تأريخ الأدب العربي.
كارل بروكلمان ـ تعريب: عبد الحليم النجار ـ الطبعة الرابعة 1977 م ـ دار المعارف ، القاهرة.

(26) تأريخ الأدب العـربي.
أحمد حسن الزيات ـ الطبعة السادسة والعشرون ـ دار الثقافة، بيروت.

(27) تـأريخ الأمم والملـوك.
أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ـ مكتبة خياط ـ شارع بلس ببيروت.

(28) تـأريـخ بـغداد.
الخطيب البغدادي ـ نشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(29) تـأريخ التـراث العـربي.
فؤاد سزكين ـ نقله إلى العربية: فهمي أبو الفضل ـ راجعه: محمود فهمي حجازي ـ المطبعة الثقافية 1970 م ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

(30) تأريـخ الجاهلـيّة.
عمر فروخ ـ دار العلم للملايين، بيروت 1964 م.

(31) تأويل مختلف الحديث.
عبـد الله بن مسلم بن قتيبة ـ تصحيـح وضبط: محمد زهـري البخاري ـ نشر: مكتبة الكليات الأزهرية 1386 هـ /1966 م ـ طبع دار القومية العربية للطباعة والنشر.

(32) تأويـل مشـكل القرآن.
عبد الله بن مسلم بن قتيبة ـ شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر ـ الطبعة الأولى 1373 هـ /1954 م ـ دار أحياء الكتب العربية: عيسى الحلبي.

(33) تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب.
أبو حيان الأندلسي ـ تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الجديثي ـ الطبعة الأولى، 1397 هـ /1977 م ـ مطبعة العاني، بغداد.

(34) تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي.
أنيس المقدسي ـ الطبعة الرابعـة 1968 م ـ دار العلم للملايين، بيروت.

(35) تفسير غريب القرآن.
عبد الله بن مسلم بن قتيبة ـ تحقيق: السيد أحمد صقر ـ دار الكتب العلمية بيروت 1398 هـ /1978 م.

(36) تفسير القرآن العظيم.
إسماعيل بن كثير ـ أشرف على طبعها وتصحيحها لجنة من العلماء ـ الطبعة الثانية 1400 هـ /1980 م ـ دار الأندلس للطباعة والنشر.

(37) التفسير والمفسرون.
محمد حسين الذهبي ـ الطبعة الأولى 1381 هـ /1961 م ـ طبع ونشر: دار الكتب الحديثة.

(38) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس.
محمد بن يعقوب الفيروز أبادي ـ طبع ونشر: مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة.

(39) تهذيب التهذيب.
ابن حجرالعسقلاني ـ الطبعة الأولى 1326 هـ ـ دار صادر ـ مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند.

(40) تهذيب اللغة.
أبو منصور محمد الأزهري ـ تقديم وتحقيق: عبد السلام هارون ـ مراجعة: محمد علي النجار ـ دار القومية العربية للطباعة 1384 هـ /1964 م.

(41) جامع البيان عن تأويل آي القرآن.
أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ـ دار الفكر 1405 هـ /1984 م، بيروت.

(42) الجامع لأحكـام القـرآن.
محمد بن أحمد القرطبي ـ الطبعة الأولى 1358 هـ /1939 م ـ مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

(43) جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام.
أبو زيد القرشي ـ دار صادر، بيروت.

(44) حجّة القـراءات.
عبد الرّحمٰن بن زنجلة ـ تحقيق وتعليق: سعيد الأفغاني ـ الطبعة الأولى 1394 هـ /1974 م، منشورات: جامعة بنغازي.

(45) الحيــوان.
عمرو بن بحر الجاحظ ـ تحقيق وشرح: عبد السلام هارون ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة مصطفى الحلبي.

(46) خـزانة الأدب ولب لباب لسان العـرب.
عبد القادر البغدادي ـ
أـ تحقيق عبد السلام هارون ـ الطبعة الأولى 1982 م ـ نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ـ دار الرفاعي بالرياض ـ .
ب ـ دار صادر بيروت ـ.
جـ ـ والمطبعة السلفية وإدارة الطباعة المنيرية، القاهرة 1351 هـ.

(47) الخصـائـص.
أبو الفتح بن جنّي ـ تحقيق: محمـد علي النجار ـ دار الكتـاب العربي، بيروت.

(48) دائرة معارف القرن العشرين:
محمد فريد وجدي ـ الطبعة الثالثة 1971 م ـ دار المعرفة، بيروت.

(49) ديـوان الأعشــى.
دار صادر، بيروت 1966 م.

(50) ديـوان امـرىء القيـس.
تحقيق أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف بمصر 1958 م.

(51) ديوان أوس بن حجر.
تحقيق وشرح: محمد يوسف نجم ـ دار بيروت للطباعة والنشر 1960 م.

(52) ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي.
تحقيق: عزة حسن ـ الطبعة الثانية 1392 هـ /1972 م ـ منشورات: وزارة الثقافة، دمشق.

(53) ديوان ذي الأصبع العدواني.
جمع وتحقيق: عبد الوهاب العدواني ومحمد نايف الدليمي ـ مطبعة الجمهور. الموصل 1393 هـ /1973 م.

(54) ديوان ذي الرّمّـة.
تصحيح وتنقيح: كارليل هنري هيس مكارتني ـ مطبعة كمبريدج 1337 هـ /1919 م.

(55) ديوان شعـر الحادرة.
تحقيق وتعليق: ناصر الدين الأسد ـ دار صـادر بيروت 1393 هـ /1973 م.

(56) ديوان طفيل الغنـوي.
تحقيق: محمد عبد القادر أحمد ـ الـطبعة الأولى 1968 م ـ دار الكتاب الجديد.

(57) ديوان عبيد بن الأبرص.
دار بيروت ودار صادر للطباعة والنشر 1377 هـ /1958 م.

(58) ديوان عدي بن زيد العبادي.
تحقيق وجمع: محمد جبّار المعيبد ـ شركة الجمهورية للنشر والطبع، بغداد 1965 م.

(59) ديوان علقمة الفحل.
بشرح الأعلم الشنتمري ـ تحقيق: لطفي الصّقال ودريّة الخطيب ـ مراجعة: فخر الدين قباوة ـ الطبعة الأولى 1389 هـ /1969 م، دار الكتاب العربي، حلب.

(60) ديوان عنترة بن شدّاد.
حققه وقدّم له: فوزي العطوي ـ الطبعة الأولى 1388 هـ /1968 م ـ الشركة اللبنانية للكتاب للطباعة والنشر، بيروت.

(61) ديوان مجنون ليلى.
جمع وتحقيق وشرح: عبد السّتّار أحمد فراج ـ الناشر: مكتبة مصر ـ الفجالة.

(62) ذيل الأمالي والنوادر.
أبو علي القالي ـ الطبعة الثالثة.

(63) رواية اللغة.
عبد الحميد الشلقاني ـ دار المعارف، مصر 1971 م.

(64) الرواية والاستشهاد باللغة.
محمد عيد ـ نشر عالم الكتب، القاهرة 1972 م.

(65) سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس.
إبراهيم السامرائي ـ مستل من مجلة «رسالة الإسلام» العددان الخامس والسادس السنة الثانية ـ مطبعة المعارف ، بغداد 1968 م.

(66) سر صناعة الأعراب.
أبو الفتح بن جنّي ـ تحقيق لجنة من الأساتذة ـ الطبعة الأولى، 1374 هـ/ 1954 م، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي.

(67) سنن ابن ماجة.
أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ـ حقق نصوصه، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه، وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار إحياء الكتب العربية 1373 هـ/ 1953 م، عيسى الحلبي.

(68) سنن الترمذي.
محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ـ إعداد وإشراف: عزت عبيد الدّعّاس ـ الطبعة الأولى 1387 هـ/ 1967 م ـ مطبعة الفجالة الحديثة.

(69) شذرات الذهب في أخبار من ذهب.
ابن العماد الحنبلي ـ منشورات: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(70) شرح أبيات سيبويه.
أبو محمد بن أبي سعيد السيرافي ـ تحقيق وتقديم: محمد علي سلطان ـ دار المأمون للتراث. دمشق، بيروت، 1979 م.

(71) شرح اختيارات المفضل.
الخطيب التبريزي ـ تحقيق: فخر الدين قباوة ـ مطبعة: دار الحياة دمشق 1392 هـ/ 1972 م.

(72) شرح أشعار الهذليين.
أبو سعيد السّكّري ـ تحقيق: عبد الستار أحمد فراج ـ مراجعة: محمود شاكر ـ مكتبة العروبة.

(73) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك.
أبو الحسن علي الأشموني ـ تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الأولى 1375 هـ/ 1955 م ـ نشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

(74) شرح ديوان امرىء القيس.
الطبعة الثانية 1969 م ـ منشورات: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(75) شرح ديوان أميّة بن أبي الصلت.
تقديم وتعليق: سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب ـ منشورات: دار مكتبة الحياة، بيروت.

(76) شرح ديوان الحماسة.
الخطيب التبريزي ـ عالم الكتب، بيروت.

(77) شرح ديوان الحماسة.
أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي ـ نشر: أحمد محمد أمين وعبد السلام هارون ـ الطبعة الأولى 1371 هـ/ 1951 م، القاهرة.

(78) شرح ديوان طرفة بن العبد.
قدم له وعلّق حواشيه: سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب ـ منشورات: دار مكتبة الحياة، بيروت.

(79) شرح ديوان النابغة الذبياني.
منشورات: دار مكتبة الحياة، بيروت.

(80) شرح السّعد المسمّى: مختصر المعاني.
سعد الدين التفتازاني ـ تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد
مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح.

(81) شرح شعر زهير بن أبي سلمى.
أبو العباس ثعلب ـ تحقيق: فخر الدين قباوة ـ الطبعة الأولى
1402 هـ/ 1982 م ـ منشورات: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(82) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات.
أبو بكر محمد بن القاسم بن الأنباري ـ تحقيق وتعليق: عبد السلام
هارون ـ دار المعارف بمصر 1963 م.

(83) شرح القصائد العشر.
الخطيب التبريزي ـ تحقيق: فخر الدين قباوة ـ الطبعة الرابعة
1400 هـ/ 1980 م ـ منشورات: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(84) شرح المعلقات السبع.
أبو عبد الله الحسين الزوزني ـ تصحيح وضبط وتعليق: إدارة الطباعة
المنيرية ـ الطبعة الأولى 1352 هـ.

(85) شعر زهير بن أبي سلمى.
الأعلم الشنتمري ـ تحقيق: فخر الدين قباوة ـ دار القلم العربي
ـ حلب ـ الطبعة الثانية 1393 هـ/ 1973 م.

(86) الشـعر والشـعراء.
عبد الله بن مسلم بن قتيبة ـ طبعة محققة ومفهرسة ـ الطبعة الرابعة 1400 هـ/ 1980 م ـ دار الثقافة، بيروت.

(87) الصاحبي، في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها.
أحمد بن فارس ـ تصحيح ونشر المكتبة السلفية ـ مطبعة المؤيد، القاهرة 1328 هـ/ 1910 م.

(88) الصــحاح.
إسماعيل بن حماد الجوهري ـ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار ـ الطبعة الثانية 1399 هـ/ 1979 م ـ دار العلم للملايين، بيروت.

(89) ضحـى الإســلام.
أحمد أمين ـ الطبعة العاشرة ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(90) ضـرائر الشــعر.
ابن عصفور الأشبيلي ـ تحقيق: السّيد إبراهيم محمد ـ الطبعة الثانية 1402 هـ/ 1982 م ـ دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

(91) طبقـات الشــعراء.
محمد بن سلام الجمحي ـ نشر المستشرق الألماني: جوزف هل ـ الطبعة الأولى 1402 هـ/ 1982 م ـ دار الكتب العلمية، بيروت.

(92) الطبـقات الكبــرى.
محمد بن سعد ـ دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر 1376 هـ/ 1957 م.

(93) طبقـات المفســرين.
محمد بن علي الداوودي ـ مراجعة وضبط: لجنة من العلماء بإشراف

الناشر ـ الطبعة الأولى 1403 هـ/ 1983 م ـ دار الكتب العلميـة، بيروت.

(94) طبقات النحويين واللغويين.
أبو بكر الزبيدي ـ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الطبعة الأولى 1373 هـ/ 1954 م ـ وقف على طبعه ونشره: محمد سامي الخانجي الكتبي بمصر.

(95) الظـاهرة القرآنيـة.
مالك بن نبي ـ دار الفكر، بيروت.

(96) العـربيــة.
يوهان فك ـ ترجمة وتحقيق: عبد الحليم النجار ـ تصدير: أحمد أمين ـ تقديم: محمد يوسف موسى ـ مطبعة دار الكتاب العربي 1370 هـ/ 1951 م نشر مكتبة الخانجي بمصر.

(97) العصر الجاهلي.
شوقي ضيف ـ الطبعة السابعة 1960 م ـ دار المعارف بمصر.

(98) العقـد الفــريد.
أحمد بن عبد ربه الأندلسي ـ الطبعة الثانية 1375 هـ/ 1956 م ـ شرح وفهرسة: أحمد أمين/ أحمد الزين/ إبراهيم الأبياري ـ مطبعة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(99) العمــدة.
ابن رشيق القيرواني ـ حقّقه وعلّق حواشيه: محمـد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الأولى 1353 هـ/ 1934 م ـ مطبعة حجازي بالقاهرة ـ المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

(100) العواصم من القواصم.
القاضي أبو بكر بن العربي ـ تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب ـ الطبعة الثانية 1387 هـ، الدار السعودية للنشر.

(101) فجر الإســـلام.
أحمد أمين ـ الطبعة العاشرة 1969 م ـ نشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

(102) فقـه اللغة في كتب العـربية.
عبده الراجحي ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1979 م.

(103) فقه اللغة وسر العربية.
أبو منصور الثعالبي ـ حقّقه ورتّبه ووضع فهارسه: مصطفى السقا/ إبراهيم الأبياري: عبد الحفيظ شلبي ـ الطبعة الأخيرة 1392 هـ/ 1972 م ـ مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي.

الفلسفة اللّغوية والألفاظ العربيّة:

(104) جرجي زيدان ـ راجعها وعلق عليها: مراد كامل ـ دار الهلال.

(105) الفهرست.
محمد بن إسحاق النديم ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

(106) فهرس شـواهد سيبويـه.
أحمد راتب النّفاخ ـ الطبعة الأولى 1389 هـ/ 1970 م ـ دار الإرشاد/ دار الأمانة، بيروت.

(107) في الأدب الجاهلي.
طه حسين ـ مطابع دار المعارف بمصر 1968 م.

(108) في اللهجات العربيـة.
إبراهيم أنيس ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبلو الأنجلو المصرية ـ المطبعة الفنية الحديثة 1965 م.

(109) القاموس المحيط.
محمد بن يعقوب الفيروزأبادي ـ المؤسّسة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

(101) الكامل في اللغة والأدب.
أبو العباس المبرّد ـ :
أ ـ طبعة روجعت وصححت وقوبلت على نسخ خطيّة ومطبـوعة بمعرفة لجنة من المحققين ـ مكتبة المعارف بيروت.
ب ـ تحقيق: زكي مبارك/ أحمد شاكر ـ الطبعة الأولى 1356 هـ/ 1937 م ـ مطبعة مصطفى الحلبي.
جـ ـ عارضه بأصوله وعلّق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم/ السيد شحاته ـ دار نهضة مصر للطباعة والنشر.

(111) كتـاب الأفعـال.
أبو القاسم علي بن جعفر السعدي المعروف بابن القطاع ـ الطبعة الأولى 1360 هـ ـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر أباد.

(112) كتـاب الأمـالي.
أبو علي القالي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(113) كتـاب البئـر.
محمـد بن زياد الأعـرابي ـ تحقيق وتقديم وفهـرسـة: رمضـان عبد التواب ـ نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف 1970 م.

(114) كتـاب الصناعتـين.
أبو هلال العسكري ـ تحقيق: علي محمد البجاوي/ محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الطبعة الأولى 1371 هـ/ 1952 م ـ دار إحياء الكتب العربية.

(115) كتـاب العيـن.
الخليل بن أحمد الفراهيدي ـ جزء 1 ـ تحقيق: عبد الله درويش ـ مطبعة العاني، بغداد 1386 هـ/ 1967 م.

(116) كتـاب الموافقات في أصول الشـريعة.
إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي ـ شرح: عبد الله دراز ـ ضبط: محمد عبد الله دراز ـ الطبعة الثانية 1395 هـ/ 1975 م، المكتبـة التجارية الكبرى بمصر.

(117) الكشـاف.
أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ـ :
أ ـ نشر: دار الكتاب العربي، بيروت 1366 هـ/ 1947 م.
ب ـ تحقيق الـرواية: محمـد الصادق قمحـاوي ـ الطبعـة الأخيرة 1392 هـ/ 1972 م ـ مطبعة مصطفى الحلبي، مصر.

(118) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.
حاجي خليفة ـ عني بتصحيحه وطبعه: محمد شرف الدين يالتقايا/ رفعت بيلكه الكليسي ـ أعادت طبعه بالأوفست: مكتبة الإسلامية والجعفري تبريزي طهران ـ الطبعة الثالثة 1378 هـ/ 1957 م.

(119) لسـان العـرب.
محمد بن منظور ـ دار صادر، بيروت.

(120) اللغة الشاعرة.
عباس محمود العقاد ـ مكتبة غريب.

(121) لهجات العرب.
أحمد تيمور ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1393 هـ/ 1973 م.

(122) اللهجات العربية في التراث.
علم الدين الجندي ـ الدار العليا للكتاب ـ ليبيا، تونس ـ 1398 هـ/ 1978 م.

(123) المؤتلف والمختلف.
أبو القاسم الآمدي ـ تصحيح وتعليق: المستشرق فريتس كرنكو ـ الطبعة الثانية 1402 هـ/ 1982 م ـ مكتبة القدسي ـ دار الكتب العلمية، بيروت.

(124) متن البخاري.
محمد بن إسماعيل البخاري ـ مطبعة دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى الحلبي.

(125) مجاز القرآن.
أبو عبيدة معمر بن المثنى ـ عارضه بأصوله وعلّق عليه: محمد فؤاد سزكين ـ الطبعة الأولى 1374 هـ/ 1954 م ـ الناشر: محمد سامي أمين الخانجي، مصر.

(126) مجالس ثعلب.
أبو العباس ثعلب ـ شرح وتحقيق: عبد السلام هارون ـ النشرة الثانية ـ دار المعارف بمصر.

(127) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ـ الراغب الأصفهاني ـ منشورات: دار مكتبة الحياة، بيروت، نيسان 1961 م.

(128) محاضرات عن مشكلات حياتنا اللغويّة.
أمين الخولي ـ مطابع دار الكتاب المصري 1958 م.

(129) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها.
أبو الفتح بن جنّي ـ تحقيق: علي النجدي ناصف/ عبد الفتاح إسماعيل شلبي ـ مؤسسة دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة 1389 هـ/ 1969 م.

(130) مذاهب التفسير الإسلامي.
أجنتس جولد تسهر ـ ترجمة وتعليق: عبد الحليم النجار ـ الطبعة الثالثة 1405 هـ/ 1985 م ـ دار اقرأ، بيروت.

(131) مراتب النحويين.
أبو الطيب اللغوي ـ تحقيق وتعليق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ طبع ونشر: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها عام 1375 هـ/ 1955 م.

(132) المزهر في علوم اللغة وأنواعها.
جلال الدين السيوطي ـ تحقيق وضبط: محمد أحمد جاد المولى/ علي محمد البجاوي/ محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

(133) المسائل والأجوبة في الحديث واللغة ـ عبد الله بن مسلم بن قتيبة ـ طبع مطبعة السعادة 1349 هـ ـ نشر مكتبة القدس ـ القاهرة.

(134) المستدرك على الصحيحين من الحديث.
أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ـ نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة ـ الرّياض.

(135) المستشرقون.
نجيب العقيقي ـ الطبعة الثالثة 1965 م، دار المعارف بمصر.

(136) مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية.
ناصر الدين الأسد ـ دار المعارف بمصر، 1956 م.

(137) مطلع النّـور.
عباس محمود العقاد ـ الطبعة الثانية إبريل 1968 م ـ منشورات: دار الآداب، بيروت.

(138) معـاني القـرآن.
سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط ـ تحقيق: فائز فارس ـ الطبعة الثانية 1401 هـ/ 1981 م.

(139) معانـي القــرآن.
أبو زكريا الفراء ـ الطبعة الثـانية، سنـة 1980 م، عالم الكتب، بيروت.

(140) معجـم الأدبـاء.
ياقوت الحموي ـ راجعته وزارة المعارف العمومية ـ الطبعة الأخيرة، منقحة ومضبوطة وفيها زيادات ـ مكتبة عيسى الحلبي.

(141) معجم المؤلفـين.
عمر رضا كحالة ـ مكتبة المتنبي، لبنان/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(142) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
محمد فؤاد عبد الباقي ـ طبع: دار الكتب المصرية 1364 هـ/ 1945 م. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(143) معجم مقاييس اللغة.
أحمد بن فارس ـ تحقيق: عبد السلام هارون ـ الطبعة الثانية 1390 هـ/ 1970 م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي.

(144) مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب.
عبد الله بن هشام الأنصاري ـ تحقيق وتفصيل وضبط: محمد محي الدين عبد الحميد ـ نشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

(145) المفصّل في تأريخ العرب قبل الإسلام.
جواد علي ـ الطبعة الثانية 1978 م ـ دار العلم للملايين، بيروت ـ مكتبة النهضة، بغداد.

(146) المفصّل في علم العربيّة.
محمود عمر الزمخشري ـ الطبعة الثانية ـ دار الجيل، بيروت.

(147) المفضّليات.
المفضل بن محمد الضبّي ـ تحقيق وشرح: أحمد شاكر/ عبد السلام هارون الطبعة الثالثة 1383 هـ/ 1963 م ـ دار المعارف بمصر.

(148) مقدمة ابن خلدون.
عبد الرّحمن بن خلدون ـ الطبعة الرابعة 1981 م ـ دار القلم، بيروت.

(149) مقدمة في أصول التفسير.
أحمد بن تيميّة ـ تحقيق: عدنان زرزور ـ الطبعة الأولى 1391 هـ/ 1971 م دار القرآن الكريم، الكويت.

(150) مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي.
عبد المنعم الزبيدي ـ منشورات جامعة قاريونس 1980 م.

(151) مقدمتان في علوم القرآن «وهما: مقدمة كتاب المباني، ومقدمة ابن عطيّة» نشرهما وصححهما: المستشرق آرثر جفرى ـ نشر مكتبة الخانجي 1954 م ـ مطبة السّنّة المحمديّة.

(152) المقنع «في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار مع كتاب: النقط».
أبو عمرو الدّاني ـ تحقيق: محمد أحمد دهان ـ مطبعة الترقّي بدمشق 1359 هـ/ 1940 م.

(153) مناهج التأليف عند العلماء العرب «قسم الأدب».
مصطفى الشكعة ـ الطبعة الثالثة 1979 م ـ دار العلم للملايين، بيروت.

(154) مناهل العرفان.
محمد عبد العظيم الزرقاني ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى الحلبي.

(155) ميزان الاعتدال في نقد الرجال.
محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ـ تحقيق: علي محمد البجاوي ـ دار إحياء الكتب العربية.

(156) النشر في القراءات العشر.
ابن الجزري ـ إشراف ومراجعة: محمد علي الضّبّاع ـ المكتبة التجارية الكبرى مطبعة مصطفى الحلبي ـ مصر.

(157) نظرة تأريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب.
أمجد الطرابلسي ـ الطبعة الخامسة 1391 هـ/ 1971 م ـ نشر مكتبة دار الفتح بدمشق.

(158) النوادر في اللغـة.
أبو زيد الأنصاري.
أ ـ تلخيص ودراسة: محمد عبد القادر أحمد ـ الطبعـة الأولى ـ منشورات جامع الفاتح.
ب الطبعة الثانية مزيدة ومنقحـة 1387 هـ/ 1967 م ـ دار الكتاب العربي، بيروت.

(159) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.
أبو بكر بن خلكان ـ تحقيق: إحسان عباس ـ دار الثقافة، بيروت.

الدوريات

(160) مجلة الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ـ «مجموعة البحوث التي قدّمت لمؤتمر برنستون للثقافة الإسلامية».
جمع ومراجعة: محمد خلف الله ـ مكتبة النهضة المصرية.
بحث للدكتور: جواد علي، بعنوان «لهجات العرب قبل الإسلام» ما بين صفحتي 313 و 330.

(161) مجلة الهلال ـ أسّسها: جرجي زيدان ـ السنة 26 ـ عدد أول أكتوبر 1917 و 14ذي الحجة 1335 هـ ـ مقال للمستشرق الإيطالي: كارل نلّينو بعنوان: «كيف نشأت اللغة العربية» ما بين صفحتي 41 و 48.

فهرست